School of Theology at Claremont
1001 1320844

GERMAN

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

LA RELIGION DE L'IRAN ANCIEN

DU MÊME AUTEUR

Les composés de l'Avesta, Liège-Paris, Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. d Liège, 1936.

Zoroastre, Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâs, Paris G.-P. Maisonneuve, 1948.

The Hymns of Zarathustra, London, J. Murray, 1952.

Ormazd et Ahriman, P.U.F., 1953 (coll. « Mythes et Religions »).

The Western Response to Zoroaster, Oxford, University Press, 1958.

Symbolik des Parsismus, Stuttgart, Hiersemann, 1961 (Symbolik der Religionen)

Oltre la Bibbia, Torino, Einaudi, 1962.

Le Croissant fertile, A. Maisonneuve, 1963.

« MANA »

INTRODUCTION A L'HISTOIRE DES RELIGIONS — 1

LES ANCIENNES RELIGIONS ORIENTALES

III

LA RELIGION DE L'IRAN ANCIEN

BL
80
M185
v.1
pt.3

par

Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN
Professeur à l'Université de Liège

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1962

NUC 60/64 -

DÉPOT LÉGAL
1re édition .. .. .. 4e trimestre 1962

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays
© 1962, *Presses Universitaires de France*

A MARCELLE

AVANT-PROPOS

EN MANIÈRE DE FRONTISPICE

L'Inde attire par l'éclat altier de ses neiges ; elle effraie par ses foisonnements sans fin.

Plus près de la Grèce et des racines de notre Europe, à mi-chemin des sublimes Himalayas et des archipels de la philosophie, l'Iran paraît presque familier ; son plateau aride a d'autres défenses. Sous son ciel clair, il faut apprendre, chasseur sobre, la rareté des sources, faire flèche de tout bois, traverser des mirages. Des chemins nus mènent à la religion mazdéenne, princesse distraite que courtisent deux princes, l'un hindou, l'autre arabe, et qui ne s'est encore donnée à aucun.

***

Mes parrains, dans la longue initiation linguistique à l'Iran, ont été E. Benveniste, Aug. Bricteux, W. Henning et L. Renou.

C'est Georges Dumézil qui, par la commande d'un *Zoroastre*, me relança dans un vieux projet abandonné, tandis que la lecture des thèses de Simone Pètrement me rouvrait les voies de l'hellénisme et de la philosophie.

Kaj Barr me promit de me lire en manuscrit, comme il l'avait fait de mon premier livre. Il a tenu parole. Le P. de Menasce, Marijan Molé et A. Maricq m'ont été, eux aussi, extrêmement secourables, le premier en lisant et annotant deux états succes-

sifs du présent ouvrage, Molé par le manuscrit de ses deux thèses, Maricq par une révision de mes pages sur les monnaies kušanes.

Édith Porada m'a guidé dans l'archéologie et l'iconographie, Göbl et Miles dans la numismatique ; Nock et Schwabl dans la philosophie et la religion grecques.

De nombreux collègues, par l'envoi de leurs travaux, quelquefois avant même qu'ils fussent imprimés, ont remédié pour moi à l'excessive dispersion des publications iranologiques et à l'isolement physique dans lequel je travaille (1).

J. M. Unvala m'a aidé non seulement par l'envoi de ses propres travaux, mais par celui d'une quantité de livres publiés à Bombay et peu répandus en Europe.

H.-Ch. Puech a droit à mon affectueuse gratitude pour la longanimité avec laquelle il a suivi le lent achèvement de cet ouvrage.

***

Dans les transcriptions, on verra que j'ai employé systématiquement *š* pour le *ch* français, *x* pour le *ch* allemand (2) ; *u* vaut toujours franç. *ou* ; *c* vaut *tch* ; pour le pehlevi, on ne me reprochera pas une certaine incohérence : les spécialistes savent qu'elle est inévitable.

Liège, 17 mai 1960.

(1) Je nommerai — en courant le risque d'en oublier — ce que leur bienveillance excusera : Asmussen, Bailey, Bausani, Bianchi, Bonfante, Miss Boyce, Brandon, Burkert, Mlle Chaumont, Cornélis, Colpe, Closs, Corbin, Dörner, Drower, Dumont, Eilers, Eliade, Frye, Geiger, Gershevitch, Ghirshman, Grantovsky, Harmatta Hinz, Hirabayashi, Hoffmann, Humbach, Jeffery, Mlle Kammenhuber, Ervad Kanga, Klima, G. Kuhn, Kuiper, Lentz, Lommel, Mayrhofer, Messina, Minorsky, Morgenstierne, Nober, Nyberg, Pagliaro, Ringbom, Ringgren, Schaeder, H.-P. Schmidt, Spuler, Strŏm, Szemerényi, Tavadia, Thieme, Tijdens, Vanden-Berghe, Widengren, Wikander, Wüst, Yarshater et Zaehner.

(2) Sauf dans Xerxès et Artaxerxès, dans Taxila (ville de l'Inde) et dans les noms grecs.

INTRODUCTION

A) UNE TRADITION VIVANTE

Les Parsis, établis au nombre d'un peu plus de 100 000 à Bombay et dans quelques villes et villages plus au nord, forment une communauté qui, sans être une caste proprement dite, puisqu'ils ne relèvent pas de l'hindouisme, est cependant l'une des mieux caractérisées de toute l'Inde.

Ouverte la première à l'influence européenne (sous la domination anglaise), et c'est là sans doute l'une des raisons de sa prospérité, cette communauté est, d'autre part, fermée sur elle-même : ses membres ne se marient qu'entre eux et, attachés aux croyances et aux usages de leurs ancêtres comme à autant de marques distinctives, ils ne cherchent pas à les répandre.

Comme leur nom l'indique, ils descendent d'immigrants de Perse. En eux, ainsi que chez leurs quelque dix mille cousins demeurés en terre iranienne, dans la région de Yazd et de Kerman, survit la religion qui était celle de tout l'Iran avant la conquête musulmane. Ils se réclament du dieu Mazda ou Ormazd et de son prophète Zardušt, *alias* Zarathuštra ou Zoroastre.

Les traits les plus apparents de leur religion sont le culte du feu et les Tours du Silence.

Longtemps, sous leur prince hindou et sous son successeur musulman, ils furent de simples cultivateurs ; au temps de l'arrivée des Anglais, dont ils devinrent les plus précieux collaborateurs, ils se mirent au commerce. On les a appelés les Juifs de l'Inde.

C'est à ce moment qu'ils commencèrent à s'installer à Bombay et que Bombay se développa (1). Ils avaient jusque-là eu pour centres, successivement, Sanjan, Naosari, Surat, Bulsar, Udvada. Surat était encore leur agglomération principale lorsque Anquetil les visita.

A partir du milieu du XIX^e siècle, ce qui a été fondé de grosse industrie dans l'Inde — construction navale, chemins de fer, sidérurgie, filatures, etc. — l'a été par eux.

Autant que par leur richesse, ils se distinguèrent par leur bienfaisance et leur instruction, s'appliquant, sans distinction de caste ni de religion, à soulager la misère, fondant hôpitaux, orphelinats, écoles. Ils avaient adopté jadis, de leur milieu hindou, la langue (le *gujerati*) et le costume ; l'attrait de l'astrologie et de la mystique, auquel ils furent sensibles, ne put l'emporter sur leur religion propre, également éloignée du fatalisme et de l'ascétisme. Ils surent adopter les mœurs anglaises, le costume européen, l'instruction des filles, l'abolition des mariages d'enfants. Dans leurs entreprises comme dans leur charité, ils suivaient l'exemple de l'Occident.

Plusieurs furent anoblis par la Couronne d'Angleterre. Il y eut un *baronet* parsi, deux *Members of Parliament* parsis.

On s'est interrogé sur la cause de cette excellence des Parsis. Un géographe américain, Huntington, étudiant en général l'effet de la race et du milieu sur le développement de la civilisation, cite les Parsis comme type d'une communauté éprouvée mais fortifiée par la sélection naturelle, qui ne laisse survivre que les meilleurs. Il avait fallu du courage pour se soustraire à l'Islam ; puis au cours de l'exil dans la montagne et de l'exode vers l'Inde, en étapes successives jusqu'à une installation d'abord précaire, les fatigues, la maladie, le désespoir avaient supprimé les moins vaillants. Ainsi la petite troupe survivante était-elle en possession

(1) Bombay fut cédée aux Anglais par le Portugal en 1668.

d'énergies au moins latentes, qui n'attendaient pour se déployer qu'une occasion. C'est aux *Pilgrims*, cette fois, qu'on les compare, à ces puritains anglais qui, fuyant la persécution religieuse, allèrent fonder, dans les périls, ce qui devint deux siècles plus tard la puissance américaine. (Leurs descendants occupent encore, aujourd'hui, dans l'économie, la politique, la « société » des États-Unis, les meilleures places.)

Cependant, la question demeure, de savoir si l'essor des Parsis — comme d'ailleurs celui des Puritains — n'a pas été favorisé par les commandements de leur religion.

***

Voici, de la plume d'un Parsi contemporain (1), un résumé succinct de l'orthodoxie :

« L'univers est la création d'Ahura Mazda, le créateur, mais il n'est pas sorti de rien. Le but de la création est le bonheur et le bien-être de l'homme. La série des créations diffère de celle de la Bible : d'abord fut créé le ciel avec tous les corps célestes, puis l'eau, la terre, les végétaux, les animaux et enfin l'homme. La durée de la création, depuis le commencement jusqu'au renouvellement du monde *(Frašokart)*, compte douze millénaires. Toute la création est liée par la loi de production et de destruction. La puissance d'Ahura Mazda a deux pôles, dont l'un, le *Spənta Mainyu*, fait prospérer et maintient tout, l'autre, l'*Aŋra Mainyu*, est la force destructrice. C'est seulement à l'époque sassanide (226-631) que s'est accomplie définitivement l'identification d'Ahura Mazda, le créateur, avec *Spənta Mainyu*, son pôle mainteneur ; cette identification s'était déjà amorcée à l'époque du *Videvdat* : dorénavant, *Aŋra Mainyu* (Ahriman) fit figure de pendant d'*Ahura Mazda* (Ormazd). Ainsi se forma un certain dualisme, mais qui n'alla pas, comme l'eût fait un dualisme au sens strict, jusqu'à

(1) J. M. Unvala, *Wörter und Sachen*, 1937, p. 161 sq.

20°
30°
40°
Don
KUBAN
MER NOIRE
Caucas
Byzance
Daskyleion
Halys
Athènes
Sardes
Philadelphie
PHRYGIE
Zela
PONT
CAPPADOCE
CAPPADOCE
ARMÉNIE
Ephèse
LYDIE
Magnésie
COMMAGÈNE
L. de Van
Nimrud-Dâgh
Ariaramneia
Arabissos
AZAR
Arsaméia
MITANI
L. Urmiya
Crète
Rhodes
Antioche
Ninive
Hasanlu
MESOPOTAMIE
Arbèle
Chypre
SYRIE
Hatra
Assur
Nuzi
MÉDITERRANÉE
Dura-Europos
Paikuli
Behist
Mari
Bagd
Cté
30°
PALESTINE
Mer Morte
Alexandrie
Babylone
Euph
FAYUM
Tel el Amarna
ARABIE
MER ROUGE
I. Eléphantine
Nil
30°
40°
0
5

CART

60°
70°
M. d'ARAL
Iaxarte
40°
CHORASMIE
Xiva
TRANSOXIANE
Oxus
SOGDIANE
Pamir
Merv
Nisa
Bactres
Surx Kotal
Rēvand
PARTHIE
MARGIANE
AFGHANISTAN
Hindu-Kuš
Bégram
Puškalāvatī
MAZANDERAN
ELBURZ
TABARISTAN
Nēv-Šāpūr
ARASAN
Bamyan
Kabul
Taxila
Ragā
BADAGES
Herat
KOHISTAN
ARIE
PENJĀB
Bostan
Désert
Ispahan
Yazd
L. Hamun
Helmand
30°
Kūh i Xwājah
SEISTAN
Masjid i Suleiman
Istaxr
Pasargades
Kerman
PAKISTAN
Indus
Persépolis
BALUCISTAN
Kariyān
PERSE
I. d'Ormuz
Karači
Golfe Persique
OCÉAN
INDIEN
50°

CIEN

opposer comme deux rivaux deux divinités éternellement coexistantes. *Ahura Mazda* seul est omniprésent, omniscient et omnipotent et de durée éternelle, tandis qu'*Aŋra Mainyu* est limité quant au temps et quant à la puissance, et ignorant. Sa destructrice volonté de puissance ne durera que jusqu'à la résurrection de l'homme et au renouvellement du monde. Il sera alors anéanti, lui et ses cohortes mauvaises, et tout mal sera extirpé.

« L'homme est un composé de matière et d'esprit, c'est-à-dire, d'une part, d'un corps, de l'autre, d'un souffle vital, d'une faculté de discernement, d'une conscience, d'une âme et d'une *Fravaši*. Quand le souffle vital quitte le corps, le discernement et la conscience périssent ; seules l'âme et la *Fravaši* ont une existence après la mort. L'homme naît pur et non pas, comme l'enseigne le christianisme, entaché du péché originel. Pour garder son âme des péchés, la faculté de discernement lui est donnée, par laquelle il peut distinguer entre le bien et le mal et choisir, d'une volonté libre, celui-ci ou celui-là. Pour le mener sur le chemin du bien, une *Fravaši* — comparable à la rigueur aux Idées de Platon — lui est préposée. Non seulement l'âme de l'homme a une *Fravaši*, mais la création entière, qu'elle soit animée ou inanimée. Le devoir des *Fravašis* est de veiller à la prospérité et à la juste croissance du monde et d'accompagner l'homme correctement dans sa vie terrestre.

« La vie après la mort se déroule, selon la conception avestique, dans le ciel, l'enfer et un domaine intermédiaire. La décision appartient aux Yazatas Mihr, Srōš et Rašn, qui rendent leur verdict sur les actions humaines. Celles-ci sont issues d'une volonté libre. Les actes des enfants non encore reçus dans la communauté religieuse sont l'entière responsabilité des parents ; ceux des personnes de moins de quinze ans incombent pour moitié à celles-ci, pour moitié à leurs parents. Pas plus que le péché originel, le Parsi ne connaît le fatalisme. Le parsisme enseigne que l'on doit tendre de toutes ses forces à obtenir le bonheur promis et à échapper

au malheur menaçant. A la fin dernière surviendra la résurrection de l'homme, qui effacera toute distinction entre bien et mal par l'anéantissement du mal, et qui instaurera une existence en forme humaine, en groupes familiaux, exempte de tout péché et source de félicité éternelle. Tout accroissement du genre humain sera exclu ; d'où il ressort que les doctrines de renaissance et de métempsycose sont étrangères au parsisme. »

On aura remarqué que l'auteur, en définissant sa religion, a pris soin de l'opposer au christianisme (péché originel), à l'Islam (fatalisme) et à l'hindouisme (transmigration) : et de la laver du reproche de dualisme absolu.

Il termine son exposé par une brève éthique :

« Le seul avocat de l'âme au jugement céleste, après la mort, ce sont les bonnes actions qu'il a accomplies sur terre. Il faut donc qu'il mène ici-bas une vie bonne. Toute la doctrine morale du zoroastrisme se résume en trois principes : bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions. Ils comprennent tout ce que cette religion enseigne comme vertus, l'ordre et la pureté, la vérité et la droiture, l'obéissance et l'humilité, la compassion et la reconnaissance, l'amour pour les parents, la famille et les compatriotes, le bon traitement des subordonnés, le soin des animaux utiles, ainsi que l'activité, le zèle, la chasteté, la confiance en soi, l'hospitalité et la générosité. Les vices, à l'opposé, proviennent de mauvaises pensées, de mauvaises paroles et de mauvaises actions. »

B) ESQUISSE GÉOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE

L'Iran actuel ne couvre qu'une partie du territoire occupé par les Iraniens au cours de leur histoire. Il faut y ajouter au moins l'Afghanistan, le sud-ouest du Pakistan (Belucistan), le Turkestan russe jusqu'au Syr-daryā, à la mer d'Aral et à la Caspienne, ainsi qu'une région de la Russie méridionale jusqu'aux rives de la mer Noire.

Iran, abrégé d'Īrān-šahr, signifie « pays des Aryas ». Avant d'envahir ce pays, les Aryas formaient un même groupe avec les futurs occupants de l'Inde, qui s'appelaient Aryas eux aussi. Cette parenté est prouvée non seulement par l'identité du nom, mais encore et surtout par la comparaison des langues, et elle se reflète dans la religion.

Où vivaient ces Indo-Iraniens, rameau détaché de la nation indo-européenne ? Ils n'ont pas laissé de trace matérielle identifiable. On sait seulement qu'ils pénétrèrent dans l'Inde par le Nord-Ouest, car ils occupèrent d'abord le Penjāb (Indus et affluents) avant de gagner le Gange, puis d'essaimer dans le reste du continent indien et au-delà. Quant à l'occupation de l'Iran, on ignore comment elle a eu lieu.

La présence d'Aryas, reconnaissables aux noms qu'ils portaient, est attestée en Asie occidentale à partir du XVI^e siècle parmi les Kassites qui dominaient à cette époque la Babylonie, parmi les Mitanniens qui régnaient sur la Haute-Mésopotamie, et jusqu'en Palestine où leurs noms figurent sur des tablettes cunéiformes datables de 1600 à 1250. Mais on ne peut préciser sûrement s'ils étaient plus proches parents des Aryas de l'Inde ou de ceux de l'Iran.

D'un autre côté, les grandes divisions dialectales de l'Iran, observables à date historique, indiquent sommairement une répartition de tribus. On distingue quatre régions principales, qui ont eu chacune leur rôle propre dans l'histoire de la nation.

L'Est, séparé de l'Ouest par le grand désert central du plateau iranien, sauf la série d'oasis passant au sud de la Caspienne, a été le lieu de la naissance et de la première expansion de la religion zoroastrienne. Là furent composées les plus anciennes parties de l'*Avesta*, livre sacré de cette religion.

Le Nord-Ouest, c'est-à-dire le sud de la Caspienne et du Caucase, était le pays des Mèdes, dont le roi Déjocès fonda le premier empire iranien (Hérodote, I, 96), avec pour capitale

Ecbatane. Ils sont nommés pour la première fois en 835, dans un document cunéiforme relatant une campagne du roi d'Assyrie Salmanassar III contre eux. Les Mages, au dire d'Hérodote, étaient une tribu mède.

Le Sud-Ouest, plus exactement la partie du plateau longeant le golfe Persique, était le territoire des Perses, au dialecte nettement caractérisé. Cette région mérite seule le nom de Perse (aujourd'hui Fārs), que nous lui réserverons. Le roi perse Cyrus, au milieu du VI^e siècle, supplanta les Mèdes, conquit Babylone (dont il libéra les Juifs) et fonda l'empire achéménide, qui devait menacer la Grèce et ne succomber que sous Alexandre (331).

Achéménides. — Cyrus, qui régna de 558 à 530, eut pour capitale Pasargades en Perse.

Cambyse (530-522) conquit l'Égypte.

La religion de l'empire achéménide est connue, sommairement, par les inscriptions que Darius (522-486) et ses successeurs firent graver sur le rocher de Behistun (sur la route qui montait de Babylone à Ecbatane) et dans leurs capitales de Persépolis (près de l'actuelle Širaz) et de Suse (près de Šustar, dans l'ancien Élam ou Susiane, exactement au nord du golfe Persique). Ils adoraient Ahuramazda, mais ne citent pas Zarathuštra. Les mages étaient leur clergé.

Xerxès (486-465) proscrivit le culte des *daivas* (anciens dieux, cf. en sanskrit *deva* « dieu »). Il détruisit en 482 Babylone révoltée et supprima la religion de Marduk, qu'avaient tolérée ses prédécesseurs.

Artaxerxès I^er, dit Longue-Main (465-425), pour s'assurer contre l'Égypte en révolte la loyauté de Jérusalem, chargea Ezra, chef des Juifs demeurés à Babylone, de réorganiser Jérusalem, et Néhémie, nommé gouverneur en 444, d'en relever les murs.

Sous Artaxerxès II, dit Mnemon (405-359), le culte iranien, jusque-là sans idoles, est pourvu, à la manière grecque, de statues : des effigies de la déesse Anāhitā, l'Artémis iranienne, sont intro-

duites à Babylone, Suse, Ecbatane, et son culte s'étend à la Perse, à la Bactriane (Iran oriental) et à Sardes (Asie mineure). Les inscriptions royales, qui n'avaient jusqu'alors cité nommément qu'Ahuramazda, nomment maintenant aussi Anāhitā et Mithra.

Le Nord était occupé par des nomades, Sakas ou Scythes, qui eurent, par leurs incursions vers le Sud, un rôle épisodique. Leur domaine s'étendait à la Russie méridionale, où les Grecs les connurent. Hérodote décrit leur religion, leurs usages.

Arsacides. — Un siècle et demi après la mort d'Alexandre (323), l'Iran occidental passa sous la domination des Parthes, peuplade iranienne venue du sud-est de la Caspienne. Mithridate Ier (171-138) fut le véritable fondateur de l'empire arsacide, qui fit échec à la puissance romaine. La capitale en était Ctésiphon, bâtie à peu de distance de Séleucie, non loin de la future Bagdad.

La religion iranienne semble s'être mêlée, depuis le temps des Séleucides, d'apports grecs, sémitiques, indiens. Les mages s'étaient répandus, dès l'époque de Xerxès, dans des régions conquises à l'Empire, notamment en Asie mineure, où se formèrent probablement les *Mystères de Mithra* qui gagnèrent tout le monde romain, surtout à partir du IIe siècle de notre ère.

L'élément sémitique est surtout important dans les villes parthes de Mésopotamie, comme Dura-Europos sur le Moyen-Euphrate.

En Iran oriental, les religions iranienne, grecque et indienne se juxtaposent, sans beaucoup se mêler. Cette région, superficiellement hellénisée par Alexandre et les rois indo-bactriens qui lui succédèrent (Ménandre est le plus fameux), subit à cette époque plusieurs conquêtes. Celle des Sakas, Iraniens du Nord, laissa à une partie du pays le nom de Sakastāna ou « pays des Sakas » (aujourd'hui Seistān ou Sīstān, à cheval sur l'Afghanistan et le Belucistan. Les Pahlavas leur succédèrent ; l'un d'eux, Gondopharnès, fut connu dans la légende chrétienne pour avoir accueilli l'apôtre Thomas, et aussi comme l'un des trois Mages (Gaspar) qui avaient été se prosterner à Bethléem.

Jusque-là, l'ancienne religion iranienne semble submergée par l'hellénisme. Elle reparaît sous la domination des Kušans, dont le plus grand fut Kaniška. Sur leurs monnaies figurent des dieux grecs, iraniens, indiens. Comme ils règnent aussi sur l'Inde, la religion iranienne gagne ce pays et, en sens inverse, le bouddhisme s'introduit en Iran oriental (voyez les Buddhas colossaux de Bāmiyān, près de Kabul).

Sassanides. — A partir de 226 apr. J.-C., le centre politique de l'Iran revint en Perse, sous les Sassanides, qui régnèrent jusqu'à la conquête musulmane. Le zoroastrisme — dont l'histoire jusque-là est obscure — devint la religion officielle de l'Empire. Il eut à y combattre non seulement le christianisme, mais une religion récente, le manichéisme, prêchée par Mani. C'était une gnose formée d'éléments grecs, juifs, mésopotamiens et iraniens et caractérisée par un dualisme absolu entre un dieu bon et un démon mauvais, éternel comme lui et seul auteur de la création.

Artaxšēr (Ardašīr), fondateur de la dynastie sassanide, régna de 226 à 241. Il eut pour fils et successeur le célèbre Šāpūr ou Sapor (241-272), qui humilia l'empereur romain Valérien, exploit que commémorent à la fois des bas-reliefs sculptés dans le roc à Naqš i Rustam (1) (près de Persépolis, détruite par Alexandre), au-dessous des tombeaux rupestres des rois achéménides, et une inscription gravée en face de ce rocher sur la base d'un monument, dit Ka'ba de Zoroastre, où elle n'a été retrouvée qu'en 1936.

Le ministre d'Artaxšēr, Kartēr, à la suite de cette inscription, en fit graver une autre. Toutes deux nous renseignent sur les débuts du mazdéisme sassanide. Kartēr survécut à son maître et, sous Varhrān Ier (273-276), il fit accuser et emprisonner Mani, qui mourut dans les chaînes à l'âge de 60 ans.

Le site de Naqš i Rustam était l'un des deux centres religieux de l'Iran sassanide ; l'autre était à Šīz en Médie, l'actuelle Taxt

(1) Nom populaire, par confusion avec le héros légendaire Rustam.

i Suleiman (1). Les centres politiques étaient à Ctésiphon (l'ancienne capitale arsacide), à Suse et en divers endroits de Perse.

Sous Ohrmazd II (303-309), l'Empire iranien récupéra ses provinces orientales en annexant le royaume septentrional des Kušans.

Son successeur Šāpūr II eut un très long règne (309-379) pendant lequel la persécution du christianisme, devenu religion officielle de l'empire romain depuis Constantin, prit un tour politique.

Un siècle plus tard, Kavād (488-531) favorisa une religion nouvelle, le mazdakisme, fataliste et égalitaire. Son fils Xosrau (531-578) rétablit l'ordre traditionnel et consolida l'Église mazdéenne en définissant l'orthodoxie et en donnant à l'*Avesta* sa forme définitive. Il prit ou reçut le titre d'Anošarvān « à l'âme immortelle ». D'autre part, les derniers professeurs de l'Académie d'Athènes, lorsque cette école fut fermée en 529 par ordre de Justinien, trouvèrent asile à la Cour de Xosrau, à Ctésiphon.

Après Xosrau, l'empire sassanide déclina jusqu'à sa chute, un demi-siècle plus tard : il n'opposa qu'une piètre résistance à l'Islam conquérant, qui remporta à Qadisīya (Mésopotamie), en 635, une victoire décisive sur les armées de Yazdakart III, le dernier Sassanide.

Islam. — L'Islam tolérait en principe l'ancienne religion, mais les conversions, par persuasion ou par force, furent, dans beaucoup de provinces, massives.

Cependant, le mazdéisme resta un ferment de rébellion, et s'attira des persécutions. Il y eut des foyers de survivance, sinon de résistance, notamment dans le Fārs, l'ancien centre des empires achéménide et sassanide. Cette région connut une sorte de renaissance zoroastrienne, caractérisée par la production d'ouvrages en pehlevi (c'est-à-dire dans la langue officielle de l'Iran sassanide).

(1) Autre attribution populaire, cette fois à un personnage de la tradition juive : Salomon.

L'un de ces ouvrages, le *Škand gumānīk Vicār (Résolution décisive des doutes)* est une défense du mazdéisme contre l'Islam, le christianisme, le judaïsme et le manichéisme. Un autre, le *Dēnkart*, est une encyclopédie apparemment destinée à sauver d'une débâcle redoutée l'essentiel de la religion. On y trouve notamment un résumé de tout l'Avesta, tel qu'il existait encore.

La débâcle vint en effet — sans que nous sachions exactement pourquoi. Le mouvement de renaissance nationale fut confisqué et détourné par des dynastes d'origine turque, les Ghaznévides (962-1186) et les Seljuks (1037-1300) qui s'appuyèrent à l'Islam orthodoxe (sunnite), à la fois contre l'hérésie ši'ite et contre le zoroastrisme. Mahmūd le ghaznévide (ainsi appelé d'après sa capitale Ghazna, en Afghanistan) chargea Firdousi de chanter le passé de l'Iran en un vaste poème épique, le *Livre des Rois*, placé sous l'invocation d'Allâh.

Le zoroastrisme survécut en partie sous la forme d'éléments incorporés à la religiosité musulmane d'Iran, et notamment dans la mystique de Sohravardī. Il y eut aussi quelques œuvres mazdéennes en langue persane, tel le *Zardušt Nāma* ou *Livre de Zoroastre*, en vers (XIII^e siècle). Mais, à l'état autonome, il ne subsista qu'en îlots, tels aujourd'hui ceux de Yazd et de Kerman, à l'est de la Perse.

L'émigration. — Un ou plusieurs groupes de zoroastriens gagnèrent, à partir du X^e siècle, semble-t-il (et non du VIII^e, comme on l'enseigne généralement), le golfe Persique, puis l'Inde, où ils trouvèrent asile au Gujerate. Le contact avec les coreligionnaires d'Iran semble avoir été rompu presque totalement jusqu'à la fin du XV^e siècle. Rétabli en 1477, il se maintint notamment sous la forme d'un échange de lettres jusqu'en 1768. Ces lettres, dont dix-sept sont conservées, sont les *Rivāyāt*. Elles contiennent les questions et réponses échangées entre les Parsis de l'Inde et leurs cousins d'Iran sur des points pratiques de droit, de rituel, etc.

Au XVI^e siècle, l'empereur Akbar tenta d'instituer une religion syncrétiste, à base de zoroastrisme et d'Islam surtout.

Au XVII^e, sous le petit-fils d'Akbar, des mystiques zoroastriens venus de Perse inspirèrent un ouvrage, le *Dabistan*, vaguement universaliste et largement allégorisant.

Au XVIII^e, le parsisme se divisa en deux sectes, sur une question de calendrier et de rituel, par suite de contacts avec l'ancienne tradition conservée en Iran. En même temps, les détenteurs de cette tradition s'efforcèrent d'instruire leurs coreligionnaires de l'Inde ; ceux-ci furent en mesure, à leur tour, d'expliquer l'*Avesta* au Français Anquetil-Duperron, qui le traduisit en 1771.

L'exploration des traditions mazdéennes par les savants européens, commencée alors et progressant surtout depuis le *Commentaire sur le Yasna* (c'est-à-dire sur une partie de l'*Avesta*) commencé par Burnouf en 1833, aide en retour les Parsis à redécouvrir leur passé religieux.

Accusés de dualisme par les missionnaires chrétiens, ils tendent à minimiser cet aspect de leur religion. Ils y sont puissamment aidés par le savant allemand Haug, en une conférence prononcée à Poona en 1861, et par la suite de ses travaux et ceux de ses successeurs, où est mis en relief le monothéisme de Zarathuštra.

Ce retour d'une élite à ses origines religieuses amena une division en réformistes et réactionnaires. On fut divisé notamment sur la valeur des prières et cérémonies en faveur des défunts.

Malgré les efforts d'épuration, le parsisme resta encombré d'éléments adventices. L'astrologie y est courante. Les doctrines théosophiques s'y sont infiltrées.

Les Parsis de l'Inde ont beaucoup fait pour secourir leurs frères pauvres d'Iran, que les musulmans appellent Guèbres (c'est-à-dire infidèles), et pour leur obtenir du gouvernement iranien un meilleur statut social.

Depuis l'indépendance de l'Inde, en 1947, la situation des Parsis est menacée et entamée par un régime qui, tendant vers une

forme de socialisme ou de capitalisme d'État, s'en prend aux fortunes privées. Rien ne pouvant désormais subsister sans le secours de l'État, les écoles parsies, par exemple, devront s'ouvrir aux non-Parsis ou périr. Que restera-t-il bientôt des croyances et des coutumes, du sentiment même, enfin, qu'ont les Parsis de former un groupe et de leur volonté de le maintenir? Il devient concevable que la communauté parsie disparaisse un jour, fondue au creuset de l'Inde nouvelle. La plus petite des grandes religions aurait cessé d'être.

C) BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

1. Il est indispensable d'avoir constamment sous la main les quatre ouvrages suivants :

A. V. W. JACKSON, *Zoroastrian Studies*, New York, 1928. Reproduisent notamment la contribution de JACKSON au *Grundriss der iranischen Philologie*, Strasbourg, 1904, avec mise à jour de la bibliographie et paragraphes additionnels par GRAY. Livre à lire et relire, et à mémoriser autant que possible, car il contient tous les *faits* essentiels (à défaut des *problèmes*).

L. H. GRAY, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay, 1929. Répertoire plus détaillé de références. A consulter plutôt qu'à lire.

Encyclopaedia of Religion and Ethics de HASTINGS, 12 volumes et un volume d'index, Edinburgh, 1908-1926. Contient 95 articles ou portions importantes d'articles relatifs à la religion iranienne, constituant l'ensemble le plus complet qui ait paru sur le sujet. Il y a naturellement des inégalités, des contradictions (dues à la variété des auteurs et des dates — la publication s'étant échelonnée sur 13 années) et des lacunes (certains articles annoncés n'ont pas vu le jour, etc.). C'est néanmoins la réserve de renseignements et d'indications bibliographiques la plus commode.

G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Numen, 1955. Est indispensable pour la mise à jour de la bibliographie ; expose la plupart des problèmes, d'abord dans un ordre systématique, puis dans l'ordre historique. Est trop personnel pour pouvoir servir d'introduction aux études. Manque d'un index.

Le plus récent exposé d'ensemble, R. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961 [in-8°, 371 p.], appelle

quelques réserves que l'on trouvera formulées dans *Indo-Iranian Journal*, VI.

Bibliographies périodiques. — Une bibliographie s'est publiée chaque année de 1878 à 1913. Une autre a commencé en 1952. Il n'y en a pas eu dans l'intervalle.

Jahresbericht der Geschichtwissenschaft, 1878 à 1913 ; avec : JASTROW, *Handbuch der Literaturberichten in Anschluss an die Jahresberichte*, 1891. La rubrique iranienne *(Medien und Persien)* a été confiée, de 1878 à 1893, à SPIEGEL ; de 1893 à 1913, à E. WILHELM, qui en a fait une véritable revue annuelle de l'iranisme.

A partir de l'année 1952, on a la *Bibliographie internationale de l'histoire des religions*, Leiden.

Pour les années 1914 à 1951, force est de se reporter aux revues d'histoire des religions et d'orientalisme, ainsi qu'aux ouvrages énumérés ci-dessous.

2. On trouvera de nombreux titres dans *Subject-Wise Catalogue of Books in the Possession of the Trustees of the Parsi Punchayet*, Bombay, 1958, ainsi que dans Arnold WILSON, *A Bibliography of Persia*, Oxford, 1930, et dans *List of Works in the New York Public Library relating to Persia*, 1915.

Depuis l'ouvrage, resté incomplet, de Delphine MENANT, *Les Parsis, histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*, Paris, Musée Guimet, 1er vol., seul paru, consacré à la vie civile des Parsis, 1898 (1), ceux-ci n'ont fait l'objet d'aucune étude systématique et approfondie. Le meilleur résumé d'ensemble est dû également à Delphine Menant et se trouve dans l'*ERE*, 9, 641-9 : « Parsis ».

L'ouvrage le plus récent, celui de J. J. MODI, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay, 1922, nouv. éd., 1937, ne renseigne pas avec précision et sincérité sur l'usage réel et actuel et n'a rien d'une étude sociologique.

Les cérémonies les plus importantes du culte étant rigoureusement interdites aux infidèles, toute notre information repose sur les renseignements fournis, par écrit ou oralement, par les Parsis, qui ne montrent plus à cet égard la répugnance qu'ils avaient encore au temps d'Anquetil-Duperron.

Après Anquetil, Haug, puis Darmesteter et plus près de nous Delphine Menant se sont fait expliquer par le menu les divers rites. Les deux derniers ont obtenu des photos du *Yasna* et du *Baršnum* (2).

(1) Traduction anglaise en 2 vol., avec additions et notes, par MURZBAN, Bombay, 1917.

Au lieu du second volume de l'ouvrage de MENANT, qui devait traiter des usages religieux, on a, du même auteur, *Sacerdoce zoroastrien à Nausari*, conf. Mus. Guimet, 1911, 221-289.

(2) On les trouve dans DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, I, pl. III, IV et V, et D. MENANT, *Sacerdoce*, 273 à 276.

De nos jours, Lady Drower a assisté à un simulacre de *yasna* donné pour elle dans un temple non encore consacré (1).

Sur les zoroastriens de Perse :

A. V. W. JACKSON, *Persia Past and Present*, New York, 1906 ;
D. MENANT, Gabars, in *ERE*, 6, 147-156 ; Les zoroastriens de Perse, *Revue du monde musulman*, 3, 1907, 193 sq. et 421 sq.

L'usage moderne est mal fixé. On invoque l'autorité des *Rivāyāt*, c'est-à-dire les avis émis jadis par les zoroastriens de Perse, que leurs coreligionnaires consultèrent du XV^e^ au XVIII^e^ siècle.

La première vue d'ensemble a été donnée par un Européen, ANQUETIL-DUPERRON, dans son *Zend-Avesta*, t. II, 527 sq. : « Exposition des usages civils et religieux des Parses ».

La meilleure, aujourd'hui encore, reste celle de DARMESTETER, en divers endroits de son *Zend-Avesta*, 1^er^ vol., Introduction, chap. III, « Le culte », et chap. IV, « Paragra », p. XLIX à LXXX, et vol. II, Appendice A, « Cérémonies funèbres chez les Parses », et Appendice B, « Les Dakhmas ou Tours du Silence », 146 à 158. L'ouvrage de DARMESTETER a été réimprimé en 1960 chez A. Maisonneuve.

V. HENRY, *Le parsisme*, 1904, est encore utile.

La première histoire indigène des Parsis fut la *Parsee Prakaš*, en gujerati, par B. B. PATELL, ouvrage dont s'est servie D. MENANT.

D. F. KARAKA, *History of the Parsees*, Bombay, 1858, ²1884.

Bref résumé de l'histoire des Parsis dans UNVALA, art. cité de *Wörter und Sachen*, 1936 et 1937.

HUNTINGTON, *Mainsprings of Civilization*, Yale, 1945, chapitre sur « Les Parsis ».

G. HERMES, Zur Soziologie der Lehre Zarathustras, *Anthropos*, 33 (1938), p. 181 sq. et 426 sq. (cité par F. KÖNIG, Die Religion des Zarathustra, in *Christus u. die Religionen der Erde*, II, 1956, p. 612), ne tient pas la promesse de son titre.

3. *Carte*. — Une carte de l'Empire d'Alexandre, comme on en trouve dans tous les atlas historiques, suffira à une orientation d'ensemble. Voir aussi p. 6 et 7 de ce volume. Pour les détails, on utilisera les cartes d'Iran et des pays voisins.

(1) Lady DROWER, The role of fire in Parsi ritual, *Journ. of the Royal Anthropol. Institute*, 1944, p. 75 sq. Du même auteur, *Water into Wine*, London, 1956, ouvrage peu méthodique. Corriger, *passim*, *dārūn* en *darūn*. Noter que ce dernier terme n'est pas attesté dans les *Mystères de Mithra*, contrairement à ce que laisserait penser la notice de CUMONT, citée p. 45 et p. 60. Les étymologies données de *zōr*, p. 208, n. 4, et de *myazd*, p. 213, n. 4, sont sans valeur. Dans la n. 2 de la p. 204, il y a confusion entre Visparad et Vendidad.

CHAPITRE PREMIER

LES TEXTES

A) NON IRANIENS

1. Textes cunéiformes

C'est par des sources cunéiformes que commence l'histoire des Iraniens. La première mention qu'on ait d'eux est celle qui relate une campagne de Salmanassar III contre les Mèdes en 835, dans le haut Zagros. On trouve aussi les Parsua, ancêtres des Perses. Leur pays est situé à l'ouest du lac Urmia (1). Mèdes et Perses sont ensuite souvent nommés dans les textes cunéiformes.

Longtemps auparavant, est attestée la présence d'autres peuples aryens, dont le degré exact de parenté avec les Iraniens est inconnu.

Au XVI[e] siècle, les Kassites ou Kosséens (1530 env.-1150) adorent le soleil sous le nom apparemment indien de *Šuriaš* (2), connaissent les Maruts *(Maruttas)* et le mot *bhaga* ou *baga (bugaš)* « dieu ».

A l'époque des tablettes d'El-Amarna, c'est-à-dire vers 1400, la présence est attestée, en Asie antérieure et notamment en Palestine, de dynastes dont les noms reflètent la langue et la religion aryennes (3). Les plus intéressants de ces noms sont *Suwardata*, litt. « donné ou créé par le soleil », et *Artamanya* « inspiré par Arta ».

Vers le même temps, plus exactement vers 1380, un traité conclu entre le roi hittite Supiluliuma et le roi hourrite de Mitani Matiwaza énumère les dieux mitaniens, parmi lesquels « les dieux Mitra-(V)aruna (variante Uruvana) en couple, le dieu Indara (var. Indar), les

(1) F. W. König, *Die älteste Geschichte der Meder u. Perser, Der alte Orient*, 1934. Christensen, *Die Iranier*, München, 1932, p. 232 sq. Nyberg, in *Historia Mundi*, III, Bern, 1954, p. 59 sq.

(2) Christensen, p. 209.

(3) *I bid.*, cf. en outre P. E. Dumont, *JAOS*, 1947, p. 251 sq., et appendice à O'Callaghan, Aram Naharaim (*Analecta Orientalia*, 1948) ; en dernier lieu, Mayrhofer, Zu den arischen Sprachresten in Vorderasien, *Die Sprache*, 1959, p. 77 sq. ; *ZDMG*, 1961, 451.

deux dieux Nasatya... » (1). S'agit-il d'Iraniens, ou d'Indiens, ou d'Indo-Iraniens encore indifférenciés ? Rien, sauf peut-être la variante *Uruvana*, ne plaide pour l'Iran. Et d'autre part, un terme technique du dressage des chevaux, emprunté par les Hittites à la langue du même peuple, *aika-vartana* « un tour de piste », fait penser au sanskrit *eka-* « un », mais sous une forme ancienne, antérieure au passage d'*ai* à *ē*. Au total, il est commode de désigner ces gens comme « Para-Indiens ».

La seule interprétation satisfaisante de la liste de dieux a été donnée par Dumézil, *Naissance d'archanges*, p. 19 sq., qui y a reconnu les trois « fonctions » caractéristiques de l'idéologie sociale et religieuse des Indo-Européens. Ces trois niveaux se retrouvent respectivement sur les trois registres d'une plaque luristanie, comme l'a montré encore Dumézil (2).

Des traces de la religion iranienne ont été alléguées, dans d'autres textes cunéiformes.

C'est d'abord le nom mède *Mazdaku* figurant dans une inscription de Sargon, au VIII^e^ siècle. Mais ce nom ne s'explique pas nécessairement par celui d'un dieu Mazda (3).

Un autre texte — une liste de dieux — donne les mots *Assara Mazaš* ; un autre encore, *Mitra*, ou ce qui peut passer pour le nom de ce dieu. Mais Ungnad a montré qu'il est impossible d'interpréter ces mots comme désignant Ahura Mazda et Miθra (4).

Enfin, les tablettes de Nuzi, au XIII^e^ ou au XII^e^ siècle, ont livré un nom *Za-ar-wa-an* et les composés *It-hi-za-ar-wa*, *Ar-za-ar-wa* et *Du-uk-ki-za-ar-wa*, dans lesquels Widengren a proposé (5) de reconnaître le dieu Zurvan. Mais ce n'est pas là la seule explication possible. Comme l'a montré Bailey (6), à supposer que *za-ar-wa-an* soit iranien, le mot peut avoir signifié simplement « qui met en mouvement », épithète d'un cocher, chasseur ou « leader ». Cependant, l'existence d'une autre plaque luristanie (7) interprétée par Ghirshman comme représentation de Zurvan rend vigueur à l'hypothèse de Widengren.

Le cylindre de Cyrus, dans lequel ce souverain raconte, dans la

(1) Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, p. 36 sq. Précédemment, Widengren, *Stand u. Aufgaben*, p. 105. Cf. note suivante.

(2) *Revue hittite et asianique*, 1950, 18 sq. — Thieme, *JAOS*, 1960, prétend justifier autrement que par les trois fonctions la présence des dieux susdits dans le contrat mitano-hittite. Chacun a quelque chose à voir avec les contrats. Mais ce que Thieme n'explique pas, c'est l'ordre dans lequel ils sont énumérés. Et c'est cet ordre, coïncidant avec celui des castes indiennes, qui ne paraît pas dû au hasard. V. maintenant Dumézil, Les 'trois fonctions' dans le Rgveda et les dieux indiens de Mitani, *Bull. Ac. Roy. de Belg.*, 1961, 265 sqq.

(3) Cf. Tavadia, cité Widengren, *Stand u. Aufgaben*, 84.

(4) *OLZ*, 1943, 193 sq. ; Widengren, *Stand u. Aufg.*, 106.

(5) *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsala, 1938, 310.

(6) *Transactions Philol. Soc.*, 1953, 39.

(7) Cf. ci-dessous, p. 146.

langue du pays, sa conquête de la Babylonie, ne nous apprend rien sur la religion de l'Iran, sinon que Cyrus ne l'impose pas au pays conquis. Il n'en parle même pas. Il se donne pour fidèle et protégé de Marduk (1).

Une attitude analogue est révélée, à l'égard de la religion grecque, par la lettre de Darius à Gadatas, cf. *infra*, p. 28.

2. L'Antiquité méditerranéenne

Le monde classique a eu plusieurs motifs de s'intéresser à l'Iran et particulièrement à sa religion.

a) Depuis les guerres médiques, et peut-être avant, la nation perse intriguait et inquiétait ses voisins par sa puissance, par son régime absolu, par ses mœurs et croyances.

Les Grecs n'ont jamais su le persan, pas plus qu'aucune autre langue « barbare », et *Les Perses* d'Eschyle ne sont guère peints d'après nature. La brève notice, mentionnant pour la première fois Zoroastre, qui est attribuée par Clément d'Alexandrie à Xanthos le Lydien, n'est peut-être pas de lui. Hérodote, le « père de l'histoire », aurait alors été le premier à renseigner ses compatriotes sur l'Iran. S'il n'alla pas jusqu'en Perse, il a eu, en Babylonie et en Asie mineure, des informateurs persans. Il s'est plu à accuser le contraste entre les coutumes des Perses et celles des Grecs : les Perses n'ont, dit-il, ni temples, ni autels, ni idoles ; ils adorent, sur les hauts-lieux, le ciel tout entier et ne consomment pas leurs offrandes. Ils exposent leurs cadavres aux chiens et aux oiseaux, ou les recouvrent de cire.

Leur morale paraît raisonnable : une faute isolée ne compte pas, mais bien la balance de toutes les bonnes et mauvaises actions de chacun ; et leur éducation est simple et essentielle : aller à cheval, tirer de l'arc, dire la vérité.

Leur clergé, les Mages — selon Hérodote, une tribu mède — a des doctrines et des pratiques bien caractérisées. Sa lutte contre certaines bêtes réputées malfaisantes est tout ce qu'Hérodote semble avoir connu du dualisme iranien. Il signale cependant quelques interdits, comme de cracher ou d'uriner dans une rivière.

D'autres historiens allaient compléter ce tableau : Ctésias, auteur, comme Héraclide de Cumes, Dinon, etc., de *Persica*, rapporte, comme Xanthos, que les Perses s'unissent à leur mère. Peu à peu, les doctrines essentielles sont mises en lumière. Xénophon ne fait encore qu'une allusion détournée à la résurrection des morts. Théopompe donne un exposé auquel ses successeurs, jusqu'à Plutarque, n'ajouteront

(1) Le texte du cylindre, avec traduction, figure dans PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, 1950, 315.

rien d'essentiel. Seuls Strabon et Pausanias recueilleront eux-mêmes, en Asie mineure, des observations nouvelles.

b) Les philosophes, au moins autant que les historiens, s'intéressent à l'Iran. Pour ne rien dire des Pré-socratiques, notamment d'Héraclite, d'Anaximandre, d'Empédocle, Platon a certainement connu des doctrines iraniennes. Il y fait allusion, ne serait-ce que pour les réfuter, en discutant des deux Ames du monde. Le dialogue platonicien *Alcibiade* (I, 121) est le premier texte grec qui cite Zoroastre et Horomazdes.

Le nom de la magie, sinon la chose, vient d'Iran. Et l'auteur du dialogue a soin de distinguer, de la magie vulgaire et malfaisante, la véritable, celle des Perses, qui est une forme du culte divin, θεῶν θεραπεία. Jugement que reproduisent Apulée, Vitruve, Porphyre, le pseudo-Lucien, « Suidas », etc. En fait, l'usage a de plus en plus confondu les mages de l'Iran avec les sorciers et astrologues de Chaldée.

Mais les philosophes ont maintenu la distinction, et Aristote a pu citer les doctrines des premiers dans son traité perdu *Peri Philosophias* et déclarer dans son *Magikos* (si ce traité n'est pas plutôt d'Antisthène de Rhodes, 150 av. J.-C., mais peu importe ici) qu'ils ne connaissent nullement la magie. Il voyait en eux les plus anciens précurseurs — avec Phérécyde en Grèce — du dualisme de Platon.

Il n'en concluait pas à une origine iranienne de la pensée grecque — comme on l'a fait ensuite : là où il ne signalait qu'une analogie, on prétendit à une filiation.

Avant cela, Théopompe exposa le dualisme des Mages, selon lequel un dieu bon, Oromazes, est en lutte avec un dieu mauvais, Areimanios, et, pendant des périodes de trois mille ans, règne alternativement avec lui sur le monde, qui connaîtra pour finir la félicité.

Eudème de Rhodes paraît avoir approfondi l'enquête et demandé à des Mages s'ils reconnaissaient vraiment deux principes ou un seul.

c) La conquête de l'Orient par Alexandre et les contacts permanents qu'elle institua modifièrent les vues des Grecs sur leur passé. On voit apparaître avec Hécatée d'Abdère (320), que citera Diodore, l'opinion selon laquelle Pythagore et tous les premiers philosophes avaient été à l'école des sages d'Orient. Cette opinion était elle-même une invention des Orientaux, un moyen pour eux de réagir contre l'invasion de l'hellénisme en sauvant leur supériorité. Les Grecs l'adoptèrent lorsque leur philosophie, délaissant les voies de la raison, se tourna de plus en plus, à partir du Ier siècle avant notre ère, vers la mystique, ressuscitant le pythagorisme comme une espèce de religion. Il devint notoire que Pythagore avait été l'élève de Zoroastre, que Platon avait visité — ou voulu visiter — les Mages de Perse, etc. (1).

(1) HOPFNER, *Orient u. griechische Philosophie*, Leipzig, 1925, 6 et 7.

Ceux-ci, en autorité et en ancienneté, ne le cédaient pas aux sages d'Egypte, autres prétendus initiateurs de la philosophie. Sotion (200-150) consacre à la Diadochè, c'est-à-dire à la succession ou lignée des philosophes, un traité où puisera Diogène Laërce (et où sont nommés, après Zoroastre, Ostanès, Astrampsychos, Gobryas et Pazatas).

d) Les Gréco-Romains avaient ainsi un motif nouveau de regarder vers l'Orient — sans parler des démêlés des Romains avec les Parthes, puis avec les Sassanides.

Ils en avaient encore un autre : l'Orient était la patrie des Mystères : mystères d'Isis, d'Attis, de Mithra, qui, vers cette époque, envahirent le monde méditerranéen et qui furent, jusqu'à la fin de l'Antiquité, les véritables concurrents du christianisme.

On ne pouvait ignorer, en effet, que Mithra était un dieu iranien ; l'un des degrés d'initiation aux mystères s'appelait le Perse. On honorait aussi le dieu Arimanius, dont Strabon avait observé le culte en Asie mineure. Et c'est sans doute pour éclairer l'origine des Mystères que Plutarque écrivit son *De Iside et Osiride* ou que Porphyre citait Mithra dans son *De Antro Nympharum*. Avant eux, Dion de Pruse (Brousse, Asie mineure), dit Chrysostome, rapportait et interprétait les hymnes « que chantaient Zoroastre et les enfants des Mages » ; et Lucien parle, dans son *Ménippe*, de disciples des mages de Zoroastre qui, par leurs incantations, ouvrent et ferment les portes de l'enfer.

e) L'engouement oriental fut tel que, pour donner du poids à n'importe quel écrit de magie, d'alchimie, d'astrologie ou de quelque autre pseudo-science — sans parler des Apocalypses — on ne trouvait rien de mieux que de les placer sous l'autorité de Zoroastre ou de quelque autre prétendu mage, Ostanès ou Hystaspe (1). Les auteurs réels de ces traités, ou de quelques-uns d'entre eux, peuvent avoir été des Iraniens, « émigrés » en des régions ayant autrefois fait partie de l'empire perse (2), mais parlant grec — encore qu'il soit facile d'exagérer l'importance de ces « mages hellénisés » : ce qu'il faut retenir, c'est que la part de doctrines iraniennes que renferment ces écrits est infiniment petite, *vanishingly small*, pour mieux dire.

f) Les néo-platoniciens avaient une raison plus élevée et une façon que nous pourrions dire plus honnête de s'intéresser aux doctrines iraniennes. Porphyre, déjà cité, biographe de Plotin et de Pythagore,

(1) Ajouter à la collection réunie par Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés*, 2 vol., 1938, les Oracles Chaldéens recueillis à la Renaissance par Gémiste Pléthon. On les trouve dans Jackson, *Zoroaster*, New York, 1898. Cf. aussi Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, magic and Platonism in the later Roman Empire*, Le Caire, 1956, spécialement les p. 99 sq. sur l'Aion, 201 sq. sur le Feu, 279 sq. sur Hadès-Ahriman.

(2) Bardesane, *ap.* Euseb., v. Clemen, *Fontes Religionis Persicae*, Bonn, 1920, 69.

recherchait l'origine des Mystères de Mithra. Proclus, commentant la *République* de Platon, identifie, d'après l'épicurien Colotès (III^e siècle), Er le Pamphylien à Zoroastre. Damascius, l'un des derniers maîtres de l'Académie, citera Eudème au sujet du principe unique, espace ou temps, supérieur à Ormazd et à Ahriman.

g) L'Iran avait aussi de quoi intéresser les chrétiens et, avant eux, les Juifs.

1) L'Ancien Testament ne contient que peu de traces nettes de contacts religieux, qui ont dû être bien plus étendus, entre Hébreux et Perses.

Isaïe, 45, 7, fait ainsi parler l'Eternel à son oint Cyrus : « Je forme la lumière, et je crée les ténèbres, Je donne la prospérité, et je crée l'adversité. » Il est possible que la pointe de ce discours soit dirigée vers le dualisme iranien.

Jérémie, 39, 3-13, parle d'un « Chef de Mages » à la cour de Nabuchodonosor. Et Ezéchiel, 8, 16, flétrit comme une des abominations de Jérusalem la présence d'adorateurs du soleil, « qui approchent le rameau de leur nez » (allusion manifeste au *barsom*, cf. *infra*).

Esther, 1, 19, et Daniel, 6, 15, citent « la loi des Mèdes et des Perses », selon laquelle, nous dit le second de ces auteurs, tout décret du roi est irrévocable.

2) Plus tard, les Juifs, pour résister intellectuellement à la domination perse (1), ont forgé des généalogies spirituelles, allant jusqu'à identifier Zoroastre à Baruch, le scribe de Jérémie. Ainsi, toute la sagesse des Iraniens découlait de Palestine.

3) A part Simon le Mage, dont il est question pour la première fois dans Actes, 8, 9, et qui fut l'un des initiateurs du gnosticisme, la tradition chrétienne accueille les Mages sous la forme des rois qui, venus de l'Orient, se prosternent à Bethléem. Légende ancienne, puisqu'elle est déjà dans Matthieu, mais postérieure de peu, sans doute, au voyage à Rome de Tiridate, roi d'Arménie, venu avec des Mages faire visite à Néron (2). Elle procède visiblement du désir de présenter le christianisme aux Iraniens comme l'achèvement de leur propre religion.

Les apologètes ont approfondi le rapprochement. L'*Opus imperfectum in Matthaeum* nous peint les prêtres d'Iran guettant le ciel, de génération en génération, sur le « Mons Victorialis », dans l'espoir de voir surgir une certaine étoile, signe de leur Sauveur ; jusqu'au jour où leur apparaît enfin un astre portant une croix et l'image d'un enfant...

(1) Explication d'Anquetil, cf. JACKSON, *Zoroaster*, p. 166 ; une autre, par S. de SACY, *ibid.*

(2) DIETERICH, Die Weisen aus dem Morgenland, *ZNTW*, 3 (1902), et USENER, *ibid.*, 4 (1903).

La légende des Mages a eu des prolongements considérables dans les littératures d'Asie, du syriaque au turc (1).

4) Le christianisme a été presque constamment en lutte, dans l'Iran sassanide, avec la religion indigène. Aussi les missionnaires chrétiens eurent-ils quelque connaissance de la religion qu'ils combattaient. Leurs écrits, en grec, arménien, syriaque, en témoignent, bien que sous forme polémique.

Le principal de ces auteurs, en grec, est Théodore de Mopsueste, mort vers 428, dont Photius, 81, nous a conservé un sommaire. Il y est question du « dogme pernicieux des Perses, introduit par Zaradès, au sujet de Zourouam, générateur (ἀρχηγὸν) de toutes choses, qu'il appelle également Destin ; sacrifiant pour engendrer Ormizd, il l'a engendré ainsi que Satan... ».

La chronique de Malalas parle de Mazdak, le réformateur communiste du Ve siècle. La soi-disant *Conversation religieuse à la cour des Sassanides*, Ἐξήγησις τῶν πραχθέντων ἐν Περσίδι, est un factum chrétien, datant du IVe siècle environ, dans la ligne de la tradition relative aux mages de Bethléem. Il ne contient rien d'iranien, même pas le nom du prétendu roi d'Iran Arrhinatos, par ailleurs inconnu. Cf. E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, Leipzig, 1899.

En arménien, Eznik de Kołb a puisé, en partie seulement, sans doute, dans Théodore de Mopsueste le récit détaillé et coloré — un peu caricatural — où l'on voit Zurvan, au commencement de toutes choses, sacrifier 1 000 ans pour avoir une progéniture, donner naissance à deux jumeaux, l'un bon, lumineux et parfumé, Hormizd, l'autre mauvais, obscur et puant, Ahriman, et leur partager la souveraineté : Ahriman régnera sur le monde, mais Hormizd au-dessus d'Ahriman (2).

En syriaque, les principaux documents attestant une connaissance de la religion iranienne sont *La polémique* d'Adur-Hormizd et d'Anahed, le *Onzième livre des Scolies* de Théodore bar Konaï, les *Actes de Thomas* et les *Actes des martyrs de Perse* (3).

Les *Acta Sanctorum*, aussi bien en syriaque qu'en latin, grec et arménien, n'ont encore été que partiellement exploités comme sources sur la religion iranienne (4).

5) Le *Talmud* de Babylone, composé après des siècles de contact

(1) U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui magi evangelici*, 1952.

(2) Ajouter : Gray, Two Armenian Passions of Saints in the Sasanian Period, *Mél. Paul Peeters*, Bruxelles, 1949, t. I, 36 sq.

(3) Sur toutes ces sources, Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*², 74 à 83. Ajouter le traité de droit de Jésus-Boxt, édité par Sachau en 1914 dans les *Syrische Rechtsbücher*, 3, et la Chronique de Zuqnin.

(4) L. H. Gray, Zoroastrian Material in the Acta Sanctorum, *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Soc.*, 1913-1914, 37 sq.

avec l'Iran et dans l'Empire sassanide, n'a pas encore été systématiquement exploité comme source indirecte sur la religion iranienne (1).

6) Reprenant à leur compte ce qu'enseignaient déjà les Juifs, les chrétiens ont cherché à incorporer Zoroastre à leur propre tradition sacrée, en identifiant Zoroastre à Ezéchiel, Nimrod, Seth, Balaam et Baruch, et enfin, par ce dernier, au Christ lui-même (2).

7) Si Zoroastre apparaît ainsi comme un précurseur (ou même davantage) du christianisme, il passe, d'autre part, pour responsable de la pire des erreurs : l'astrologie et la magie ; dans les *Pseudo-Clémentines*, il est l'archi-hérétique (3). Il est aussi, indirectement au moins, placé à l'origine du manichéisme. L'origine iranienne de cette hérésie n'était, en effet, pas mise en doute. Mais il était difficile d'apercevoir à travers elle la religion mazdéenne. Celle-ci recevait pourtant un surcroît d'intérêt par le fait d'avoir produit, avec le rejeton manichéen, un des plus puissants concurrents du christianisme.

Bibliographie sur l'Iran et le monde classique.

CLEMEN, *Fontes Religionis Persicae*, Bonn, 1920.
ID., *Die griech. und lat. Nachr. über die Persische Religion*, 1920.
Sherwood FOX, Passages in Greek and Latin literature pertaining to Zoroaster and Zoroastrianism, *Journal Cama Orient. Institute*, 14.
MOULTON, *Early Zoroastrianism*, London, 1913.
BIDEZ et CUMONT, *Les mages hellénisés*, Bruxelles, 1938.
BENVENISTE, *The Pers. Relig. accord. to the chief Greek Texts*, 1929.
PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*

h) Inscriptions. — 1) Lettre de Darius à Gadatas, gouverneur de Magnésie, sur la taxation abusive de terres consacrées à Apollon (4).

2) L'inscription araméenne de la tombe de Darius (Naqš i Rustam, près de Persépolis) intéresse l'histoire religieuse en ce qu'elle contient, ligne 19, un nom de mois mazdéen : *Sandaram* < *at* >. Elle date, comme l'a montré Henning (5), au plus tôt de Séleucus Nicator (qui régna jusqu'en 280 av. J.-C.).

3) Antiochus de Commagène, au Ier siècle avant notre ère, se fit

(1) Michael RODKINSON, Babylonian Talmud, *Text and Translation*, 20 vol., New York, 1896-1903. E. SPICEHANDLER, Notes on Gentile courts in Talmudic Babylonia, *Hebrew Union College Annual*, 1955, 333 sq.
(2) J. D.-G., *The Western Response*, 5, n. 1. La position de HINZ, *Zarathustra*, 1961, représente un curieux retour aux préoccupations apologétiques des Anciens.
(3) SCHOEPS, Iranisches in den Pseudoklementinen, *Zeitschr. f. die Neutest. Wiss.*, 1960, 1 sq.
(4) DITTENBERGER, *Sylloge*^{3}, n. 22. Cf. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948, 156.
(5) Mitteliranisch *(Handb. der Orientalistik*, I, IV, I), 24. Texte araméen dans HERZFELD, *Altpersische Inschriften*, Berlin, 1938, 12.

graver, sur le Nimrud-dagh, des reliefs et une inscription (1). Celle-ci, en grec, fait mention de dieux iraniens en les désignant à la fois par leur nom iranien et par un ou plusieurs équivalents grecs.

4) L'inscription araméenne d'Arebsun (Arabissos) date probablement du IIe siècle avant notre ère (2).

5) Inscription bilingue (grecque et araméenne) de Rhodandros-Faraša-Ariaramneia (Cappadoce) avec les mots ἐμάγευσε Μίθρῃ : voir Cumont, *Anatolian Studies... Buckler*, 68 ; Nock, *AJPh*, 1942, 349 ; Vermaseren, *Corpus Inscript. et Monum. Relig. Mithriacae*, I, La Haye, 1956, 50.

3. Les Arabes

Les Arabes se sont intéressés à l'histoire du grand Empire, la Perse sassanide, qu'ils avaient conquis, et à la religion que supplanta, presque entièrement, l'Islam (3). En outre, l'ancienne et la nouvelle religion se sont partiellement influencées et mêlées.

a) *Historiens.* — Concernant l'ancienne histoire et la légende de l'Iran, les historiens musulmans ont utilisé des sources pehlevies, notamment le *Xᵛadāy-nāmag*. De nombreux ouvrages pehlevis, dont celui-là, ont été traduits en persan ou en arabe. C'est ainsi que la *Lettre de Tansar* a été mise en arabe par Ibnu 'l-Muqaffaʿ (traducteur également du *Xᵛadāy-nāmag*) et que, sur cette traduction, a été faite la version persane abrégée que nous a conservée la chronique du *Tabaristan* d'Isfandyâr ; en outre, des citations en arabe s'en retrouvent dans *Mas'ūdī*, en persan dans le *Fārsnāma*.

Les plus anciens historiens sont Yaʿqūbī, Ibn Qutaiba, Dīnāvarī (tous trois de la fin du IXe siècle) ; puis viennent, au Xe, Ṭabarī, Bal'amī, Mas'ūdī avec ses *Prairies d'or*, Hamza al-Isfahānī avec ses *Annales* ; au XIe, Tha'ālibī.

(1) On les trouve dans Humann et Puchstein, *Reisen in Klein-Asien*, 1890, et dans Cumont, *Textes et monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, II, Bruxelles, 1896, 89 sq. L'inscription figure, en outre, dans le recueil de Ch. Michel, *Sylloge*, nº 135, dans Jalabert et Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, I, 1929, 12 sq., avec notes détaillées, et enfin dans Vermaseren, *Corpus Inscriptionum... Rel. Mithriacae*, I, 1956, 54 sq. La plus belle reproduction du bas-relief représentant Antiochus et Mithra est dans H. von der Osten, *Die Welt der Perser*, Stuttgart, 1956, pl. 91.

(2) Chabot, *Répertoire d'épigraphie sémitique*, III, 1785, 188 ; Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, ⁴1929, 275, n. 33. Reichelt, *WZKM*, XV, 54.

(3) Sur les sources arabes concernant la période sassanide, v. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, ²1944, 59 à 74. Ajouter R. Gottheil, *References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature*, Class. St. in honor of H. Drisler, New York, 1894, 24 sq. et divers extraits donnés par Hartman, *Gayomart*, Upsala, 1953, 130 sq. En outre, articles de Menasce et Henning cités ci-dessous.

A partir du IXe également, on a les géographes Ibn Xurdādbih, etc. A la fois historien et géographe, Bīrūnī (ou al-Bērūnī, connu en Occident sous le nom d'Aliboron) est particulièrement intéressant avec sa *Chronologie des anciennes nations*.

b) *Moralistes.* — Une littérature d'instruction morale, *adab*, s'est développée sous l'influence du genre pehlevi des *handarz*. Voir l'étude récente de Henning (1), au sujet d'une version arabe, due à Miskawaih, de traités de sagesse pehlevis.

c) Sur la religion, l'ouvrage le plus important écrit *ex professo* est le livre de Šahrastānī (m. en 1153), *Kitābu 'l-milal wa'n-nihal*, dont une nouvelle édition a paru (2). Un texte de Jayhānī (Xe siècle) a été traduit et commenté par J. de Menasce (3). De la fin du XIe siècle, on a les notices sur la religion dans l'ouvrage persan *Bayānu'l-adyān (Explication des religions)* d'Abu'l-Ma'ālī.

Un tableau de la religion sassanide, d'après les sources musulmanes, a été dressé par Nyberg dans ses conférences *Ratanbai Katrak*. Celles-ci sont restées inédites, mais un important extrait doit en paraître dans le *Journal of the Cama Oriental Institute*.

Ce qu'il y a de plus notable dans ces sources, c'est la distinction, faite par Šahrastānī, entre diverses sectes mazdéennes (4). A côté des Zarāduštīyas, qui sont les orthodoxes, cet auteur définit en effet les *zarvānīyas*, les *gayōmarthīyas* et les *saisānīyas*. Cette dernière secte, appelée aussi Bihāfarīdīya, est née sous l'Islam et semble le refléter en partie. Des deux autres, la plus importante est la *zarvānīya*, qui place Zurvān, le Temps, à l'origine de toute chose et des dieux. Quantité de documents d'origine variée s'ajoutent au témoignage de Šahrastānī à son sujet. Or, toujours Ormazd et Ahriman figurent dans le système, comme fils jumeaux du dieu Zurvān. La question se pose donc de savoir s'il a jamais existé une religion du temps, indépendante de la religion de Mazda. Plus généralement, quels rapports y a-t-il eu entre les deux systèmes ; étaient-ce deux sectes, ou seulement deux nuances d'opinion ; l'un a-t-il dominé l'autre ? Toute la religion sassanide était-elle empreinte de zurvanisme ? Mais alors, pourquoi l'*Avesta* et la grande majorité des autres écrits mazdéens le sont-ils si peu ? Tel est le complexe de problèmes qui ne pouvait manquer de se poser. Šahrastānī l'a, pour sa part, résolu en parlant de sectes — comme il y avait des sectes dans l'Islam ; les Occidentaux allaient le poser autrement et nous le retrouverons à plusieurs reprises.

Sectes ou non, Šahrastānī connaît plusieurs variétés de *zurvānīya*.

(1) *ZDMG*, 106, p. 73 sq.

(2) Muh. Badrān, Le Caire, 1950. Précédemment, Cureton, 1846, traduct. allem. Haarbrücker, 1850.

(3) Le témoignage de Jayhānī sur le mazdéisme, *Donum... Nyberg*, Upsala, 1954, 50 sq.

(4) Cf. E. Edwards, *ERE*, 11, p. 346 sq.

Selon certains, Zurvān, la plus grande personne, spirituelle, divine et lumineuse, issue de la Lumière, douta de quelque chose et c'est de ce doute que naquit Ahriman. Selon d'autres, qui contredisent les premiers, Zurvān « murmura » pendant 9 999 ans pour obtenir un fils ; n'y parvenant pas, il se dit : « Peut-être ce monde n'est-il rien » : de cette pensée naquit Ahriman, et Ormazd de ce savoir (?).

D'autres *zurvānīya* encore pensent qu'il y a constamment du mal en Dieu, soit une mauvaise pensée, soit une mauvaise corruption, et que c'est l'origine de Satan.

Quant à la secte restante, celle des *gayōmarthīyas*, elle doit son nom à un personnage, le mythique premier homme Gayōmart, qui pourtant ne lui est pas particulier. Ce qui, en revanche, la caractérise, c'est qu'Ahriman y est une créature de Dieu et n'est pas, comme lui, éternel. Il est issu d'un doute de Dieu (1).

Ce dernier trait rappelle la *zurvānīya*. Par d'autres, les *gayōmarthīyas* se rapprochent de l'orthodoxie (1) ou, au contraire, de religions étrangères au mazdéisme, et dont Šahrastānī parle aussi : le manichéisme et le mazdakisme.

B) TEXTES IRANIENS

1. L' « Avesta »

On ne peut pas conseiller à un débutant de lire l'Avesta, comme un autre Coran ou une autre Bible, car, comme le disait Antoine Meillet, quand on essaie de lire l'Avesta, on s'aperçoit très vite qu'il est illisible. C'est un agglomérat d'hymnes, de formules, de récits, de lois (2).

Nous n'avons pas l'Avesta complet, tel qu'il existait encore au IX^e^ siècle, dans l'original ou en traduction pehlevie, quand il fut résumé dans le *Dēnkart*. Il comprenait 21 livres ou *Nasks*, dont un seul a subsisté tel quel : le *Vendidad*, fausse lecture pour *Vidēvdāt (Loi contre les démons)*. Le reste de l'Avesta actuel est fait de morceaux des autres livres, assemblés pour les besoins de la liturgie. On estime (3) que les trois quarts de l'Avesta sont perdus.

(1) Ni dans l'exposé de la *Gayōmarthīya*, ni dans celui de la *Zarāduštīya*, Ohrmazd n'est nommé. Dieu s'y appelle *Yazdān*, littéralement « les dieux, les adorables, ceux auxquels on sacrifie ».

(2) Voltaire s'exclamait déjà, à la lecture de la traduction d'Anquetil : « L'abominable fatras qu'on attribue à ce Zoroastre ferait douter de la nature humaine..., etc. »

(3) Le commentaire pehlevi cite assez souvent des passages avestiques. Or, ceux-ci ne se retrouvent dans l'*Avesta* actuel que dans la proportion de 1 à 4. On peut en déduire, *grosso modo*, que l'*Avesta* n'est plus que le quart de ce qu'il était.

a) *Résumé de l'*Avesta

A défaut de lire l'*Avesta*, il faut le feuilleter et en prendre une idée sommaire. On peut utiliser la traduction de Darmesteter, la seule complète à ce jour. Elle a paru en deux volumes (plus un volume de fragments), en 1892 et 1893.

Il comprend trois grandes parties : le *Yasna* ou « sacrifice », avec une annexe (le *Visprat*), les *Yašts* ou « propre du temps » et le *Vidēvdāt* déjà nommé ; et quelques parties plus petites groupées sous le nom de *Xorda Avesta (Petit Avesta)*.

1) *LE* YASNA

Le *Yasna* (Darmesteter, vol. I) est le livre que récitent les prêtres pendant la cérémonie de ce nom (lequel correspond au skr. *yajña* « sacrifice ») (1). Il comprend 72 chapitres, masse d'invocations et d'offrandes d'où émergent quelques morceaux intéressants.

Les huit premiers chapitres sont faits d'appels et d'offres de pain, d'eau, de lait.

Les chapitres 9 à 11 forment le *Hom Yašt* ou *Hymne au Haoma*, liqueur sacrée. Le chapitre 9 est un dialogue supposé entre Zarathuštra et le Haoma personnifié. On y trouve le reflet d'anciens mythes d'époque indo-iranienne. Z. demande à H. quels sont les quatre premiers mortels qui l'ont préparé et sacrifié, et de quels bienfaits ils furent récompensés. Il apprend que tous les quatre obtinrent une descendance. Vivaŋhan, le premier, eut pour fils Yima, dont le règne fut un âge d'or (cf. skr. Vivasvant, épithète du soleil, et son fils Yama).

Athwya, le second, eut pour fils Thraētaona qui tua le serpent Dahāka créé par Aŋra Mainyu (l'Esprit Destructeur).

Thrita, le troisième, eut deux fils, l'un (Urvāxšya) législateur, l'autre (Kərəsāspa) tueur de dragon.

Le quatrième était Pourušāspa, qui devint père de Zarathuštra, lequel chassa sous terre tous les démons, qui jusqu'alors circulaient sous forme humaine.

Le reste du chapitre est une suite de prières à Haoma, dont il rappelle la puissance : H. a notamment détrôné un certain Kərəsāni qui s'opposait à la diffusion de la religion.

Le chapitre 10 continue ces prières et louanges. Le chapitre 11 relate les malédictions qui menacent, de la part du bœuf, du cheval et de Haoma, ceux qui ne traitent pas ces êtres comme il est prescrit

(1) Cette cérémonie sera décrite dans la section du Rituel.

de les traiter. Il est fait allusion au sacrifice de victimes animales, dont certaines parties (les joues, la langue et l'œil gauches) sont assignées à Haoma.

Le chapitre 12, commençant par le mot *Fravarānē* « je me rallie », est la profession de foi zoroastrienne. Elle comporte d'abord une exécration des démons puis déclare adoration à Mazda, adhésion à Zarathuštra, culte aux Bienfaisants Immortels, pratique du mariage consanguin, etc.

Le chapitre 13 continue le 12 en proclamant les *ratus* ou patrons-protecteurs des diverses classes et conditions sociales.

Les chapitres 14 à 18 constituent un nouveau commencement, comparable aux chapitres 1 à 8. Le chapitre 14 invoque les Bienfaisants Immortels ; de même le 15, qui invoque aussi Ahura Mazdā. Les chapitres 16 et 17 invoquent toutes les divinités (le chap. 17 notamment les diverses espèces de feu).

Les chapitres 19 à 21, formant le *Bagān Yašt*, louent et commentent les trois prières principales, qui seront données au chapitre 27, toutes trois dans le dialecte des *gāthās*.

Avec le chapitre 22 et jusqu'au 26 inclus, se poursuit la série des appels au sacrifice.

Le chapitre 27 contient les trois prières précédemment commentées, à savoir le *Yeŋhē hātąm*, l'*Ašəm vohū* et le *Yaθā ahū vairyō* (ou Ahuvar), ainsi que l'*Airyāmā išyō*.

Les chapitres 28 à 53 (sauf 42 et 52) sont également en dialecte gāthique. Ce sont les morceaux les plus sacrés, les plus anciens, les plus denses de toute la littérature zoroastrienne.

La première *gāthā* est formée des chapitres 28 à 34. Les chapitres 35 à 41 constituent le *Yasna aux sept chapitres (haptaŋhāiti)*. Le chapitre 42 est en dialecte non gāthique.

La seconde *gāthā* va des chapitres 43 à 46 ; la troisième, de 47 à 50.

La quatrième est le chapitre 51 ; la cinquième, le 53.

Les *gāthās* sont notre seule source primaire pour la connaissance de Zarathuštra et de sa doctrine. Elles sont obscures. La traduction de Darmesteter n'en donne qu'une idée approximative. Elle s'appuie en partie sur la traduction pehlevie ; or, celle-ci procède mot à mot sans tenir compte des fonctions indiquées par une morphologie dont le sens était perdu. Les traducteurs paraissent avoir su, tout au plus, par tradition, sommairement de quoi il s'agissait.

La structure des phrases nous est plus claire qu'aux traducteurs pehlevis, grâce à l'étroite parenté de la langue avec le sanskrit des Vedas. Mais il faut compter avec les changements qui, depuis l'époque indo-iranienne, ont dû se produire dans la religion, notamment par l'action de Zarathuštra lui-même.

Quoi qu'il en soit, les gāthās ne nous semblent plus, sauf la dernière,

avoir été des prêches, comme l'ont cru presque tous les savants modernes jusqu'à Barr, Hoffmann, Humbach et Molé, mais des prières, des hymnes adressés aux divinités, comme le sont les hymnes védiques. Elles contiennent donc moins encore qu'on ne croyait l'exposé de croyances, que pourtant elles présupposent.

La similitude de genre avec les hymnes védiques accuse l'originalité des *gāthās*, entre lesquelles règne une incontestable unité de ton et de sujet, qui ne peut mieux s'expliquer que par l'intention d'un auteur. Ceci condamne les thèses (Darmesteter, Moïé) qui nient le caractère historique de Zarathuštra.

Les gāthās sont groupées d'après le mètre : un mètre différent, et un seul, caractérise chacune d'elles. Les tentatives faites soit pour justifier ce classement (Molé) (1), soit pour lui en substituer un meilleur (Nyberg, Duchesne-Guillemin, etc.), sont incertaines. Il faut le prendre comme il est.

Malgré l'unité générale de style et de contenu, chaque chapitre a une physionomie propre, soit par son sujet, soit par quelque détail. Un résumé de chacun d'eux, surtout d'après le commentaire de Humbach, dont l'ouvrage, *Die Gāthā des Zarathuštra*, 2 vol., Heidelberg, 1959, est indispensable, mais de lecture difficile, a été publié dans *RHR*, 1961, 47.

Yasna 54 est le dernier texte gāthique de la collection. C'est la prière *Airyəmā išyō*. Et *Y* 55 est un éloge des gāthās, ainsi que du *Staota yesnya*, groupe de textes mal identifié.

Y 56 exhorte à l'obéissance dans le culte d'Ahura Mazdā, des *Fravašis* (génies protecteurs), des *Aməša Spəntas* (Immortels Bienfaisants).

Y 57 fait l'éloge de la Discipline comme initiatrice des rites, victorieuse des daēvas et protectrice des justes.

Y 58 contient, avec des invocations, un éloge de la prière.

Y 59 est fait en majeure partie de morceaux repris ailleurs.

Y 60 est la bénédiction de la demeure des justes.

Y 61 invoque l'efficacité des principales prières.

Y 62 est l'éloge du feu ; *Y* 63-69, le rituel de l'eau, de laquelle *Y* 65 fait l'éloge et dont 66 et 67 font l'offrande, et que 68 invoque, en l'appelant notamment Ahurānī « (femme) d'Ahura (Mazda) ».

Y 70 à 72 sont faits d'invocations aux diverses divinités, dont 71 prétend donner l'énumération complète.

(1) Selon Molé, *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, les cinq gāthās s'articulent en un office de nouvel an, anticipation de la fin du monde. Mais si elles constituaient un tout aussi cohérent qu'il le dit, on ne comprend pas pourquoi elles s'interrompraient, par deux fois, pour faire place à des textes qui n'ont, eux, certainement rien d'eschatologique : le *Yasna* aux sept chapitres et le chapitre 52. Cf. la discussion entre Molé et D.-G., *Numen*, 1960 et 1961.

2) *LE* VISPRAT

Le *Visprat* est un *Yasna* augmenté çà et là d'invocations supplémentaires et d'appels aux *ratus* (patrons) des diverses classes d'êtres : d'où son nom de *vīspē ratavō* « tous les *ratus* », en parsi : *Vispered.*

3) *LE* VIDĒVDĀT

Le *Vidēvdāt, nask* de l'ancien *Avesta*, est la « loi anti-démoniaque » (*vīdaēvōdāta*, d'où, par fausse lecture du pehlevi, parsi *Vendidad*). Il comporte vingt sections *(frakart* ou *fargard)* de règlements, introduites par deux sections qui racontent comment la loi a été donnée aux hommes.

Fargard 1 prélude à ces récits en exposant la création, par Ahura Mazdā, des diverses provinces de l'Iran, à quoi répond chaque fois la création, par Aŋra Mainyu, d'un fléau. Première province : l'*Airyanəm vaējō* « espace aryen » ; première contre-création : le serpent rouge et l'hiver. Seconde province : le *Gava* ou Sogdiane ; seconde contre-création : la sauterelle. Et ainsi de suite jusqu'à la seizième paire antithétique.

Farg. 2 est consacré à *Yima xšaēta* « Yima le splendide », roi de l'âge d'or, qui n'accepta pas de recevoir la loi et de la transmettre aux hommes, mais seulement de rendre ceux-ci prospères et immortels. Cela est raconté dans la première partie du chapitre. La seconde raconte comment Yima construisit, sur l'ordre d'Ahura Mazdā et pour protéger les espèces vivantes contre un hiver qui s'annonçait, un enclos fortifié.

Le corps du recueil commence, *farg.* 3, par les règles relatives à la terre, au travail de la terre et à l'interdiction de la souiller.

Farg. 4 traite des contrats et des attentats sur les personnes.

Farg. 5 à 12 traite de l'impureté due au contact d'un mort et des purifications prescrites. Le 7, en partie, est relatif à l'exercice de la médecine ; le 8, aux funérailles ; le 9, à la grande cérémonie de purification appelée *barəšnūm.*

Farg. 13 est l'éloge du chien ; 14 traite du crime de tuer une loutre.

Farg. 15 traite des cinq péchés mortels ; de l'adultère et de l'avortement ; des obligations du père naturel envers la femme et envers l'enfant ; des soins dus à une chienne grosse ; de l'élève des chiens.

Farg. 16 : de l'impureté de la femme au moment de ses règles.

Farg. 17 : de ce qu'on doit faire des cheveux et des ongles coupés.

Farg. 18 : du prêtre indigne ; de la sainteté du coq ; des quatre péchés (à savoir : refuser la charité à un juste, uriner debout, avoir une pollution nocturne, ne pas porter, à plus de quinze ans, la ceinture et la chemise sacrées) qui rendent la *Druj* (Tromperie) enceinte d'une

progéniture de démons ; du mal causé par la *jahī*, « prostituée » ; de l'expiation du péché de rapports avec une femme en règles.

Farg. 19, la « Tentation de Zarathuštra », raconte comment il résista aux attaques de la *druj* Būiti, qui voulait le tuer, et d'Aŋra Mainyu qui l'invitait à abjurer la bonne religion d'Ahura Mazdā. Les armes de Z. sont des pierres données par Ahura Mazdā et les prières et les ustensiles du rituel. Aussi demande-t-il à Ahura Mazdā, qui y consent, de lui révéler la bonne religion, avec ses rites, avec ses prescriptions ; avec, notamment, ses croyances sur l'au-delà : l'âme des justes est accueillie par leur conscience sous la forme d'une jeune fille escortée de chiens, qui lui fait franchir le pont du Rétributeur, et par Vohu Manah « Bonne Pensée », qui la conduit à Ahura Mazdā et à la demeure du Chant. — Zarathuštra, ainsi instruit, invoque la création d'Ahura Mazdā et les démons sont mis en déroute.

Farg. 20 à 22 traitent des trois espèces de médecine : par le couteau, par les plantes, par les formules.

4) *LE* SĪRŌZA

Le *Sīrōza* « 30 jours » est l'énumération des divinités présidant aux trente jours du mois. Il se présente sous deux formes, le Petit et le Grand Sīrōza.

5) *LES* YAŠTS

Les *Yašts* ou hymnes, adressés à chacune des 21 divinités, sont d'importance inégale. Les plus importants d'entre eux sont, avec les *gāthās*, ce qu'il y a de plus intéressant dans l'*Avesta*. Ils sont partiellement en octosyllabes.

Les quatre premiers sont d'intérêt médiocre. *Yašt* 1 à Ohrmazd est un éloge des noms du dieu, suivi d'invocations ; *Yt* 2 aux Bienfaisants Immortels, est fait de redites ; *Yt* 3 s'adresse à *Aša Vahišta* « la Justice excellente » et aux prières *Ašəm vohū* et *Airyəmā išyō* ; *Yt* 4 à *Haurvatāt* « Santé ».

Yt 5, important, est consacré à *Arədvī Sūrā Anāhitā* « l'humide, la forte, l'immaculée », la déesse des eaux. Il comprend cinq parties :

Les §§ 1 à 15 sont un éloge d'Anāhitā.

§§ 16 à 118 : énumèrent ses premiers sacrifiants, à commencer par Ahura Mazdā lui-même, qui lui offre haoma et lait. Quand le sacrifiant est un trompeur, elle ne l'exauce pas : ainsi en est-il du serpent Dahāka, qui pourtant lui a offert 100 étalons, 1 000 vaches, 10 000 moutons. Au contraire, à Thraētaona qui lui demande de pouvoir tuer ce serpent, et lui fait la même offrande, elle lui accorde cette faveur, etc. Autres méchants : Franrasyan le Touranien et les fils de Vaēsaka. La liste des bons comprend les héros épiques Haošyaŋha, Kərəsāspa, le kavi Usan, Haosravah, Tusa, Paurva qui traversa les airs comme un oiseau et

supplia la déesse de le faire redescendre à terre, etc. ; et des personnages de la légende de Zarathuštra : Jāmāspa, Vistauru, Yōišta du clan de Fryāna qui adjure la déesse par des paroles véridiques, etc. La liste est interrompue §§ 84-96 par des instructions d'Anāhitā à Zarathuštra et reprend, 97-118 par Zarathuštra lui-même, suivi de Vištāspa et de son frère Zairivairi.

§§ 119 à 132 : décrivent la déesse, telle une belle jeune fille « qui se ceint haut la taille pour faire valoir ses seins et plaire », etc.

Le *Yt* 6 s'adresse à *X^{v}ar xšaēta* « Soleil splendide », aux rapides chevaux, et le *Yt* 7 à *Māh* « Lune », qui contient la semence du taureau.

Le *Yt* 8 est consacré à *Tištrya*, étoile (Sirius) qui fait tomber la pluie, et raconte notamment la lutte de cette divinité, sous la forme d'un cheval blanc, avec le démon de la sécheresse Apaoša, sous forme d'un cheval noir. Tištrya l'abat, ainsi que les Pairikās (d'où en persan *péri*).

Yt 9, à *Drvāspā* déesse des chevaux énumère ceux qui lui sacrifièrent jadis : Haošyaŋha, Yima, Thraētaona, Haoma, Haosravah, Zarathuštra, Vištāspa, etc.

Yt 10 est consacré à *Mithra* aux larges pâturages, gardien des contrats ; dieu des combattants ; dieu de l'aurore, qui se lève sur le mont Harā et embrasse du regard tout le pays des Aryens ; terrible pour les parjures ; procurant aux autres la victoire et la prospérité ; entouré d'espions à son service ; qui fait tomber la pluie et donne prospérité ; circule en char guidé par Aši (la Fortune) ; pousse devant soi Vərəθraγna (dieu de la Victoire) sous forme d'un sanglier ; est le juge qu'on ne peut tromper ; est secourable à ceux qui l'invoquent ; guérisseur qu'adore Haoma sur le mont Harā ; armé du foudre que redoute Aŋra Mainyu ; escorté (d'abord) à droite par Sraoša « Discipline », à gauche par Rašnu, tout autour par les eaux, les plantes, les *fravašis* des justes ; guerrier aux chevaux blancs, aux flèches rapides, etc. ; dont les longs bras atteignent partout ceux qui violent un contrat ; que l'on doit adorer après s'être purifié trois jours et trois nuits ; dont le char orné d'étoiles et façonné par les esprits est tiré par quatre chevaux blancs, immortels, aux sabots d'or et d'argent ; escorté (ensuite) à droite par Rašnu, à gauche par la déesse Čistā, image de la religion mazdéenne ; suivi de l'image de la création, sous la forme d'un sanglier ; précédé du feu brûlant qui est la Fortune des Kavis (1).

Les *Yt* 11 et 12 sont consacrés à *Sraoša* et à *Rašnu* (acolytes de Mithra).

Yt 13, aux *Fravašis* des justes, comprend deux parties. Dans la première, 1-84, « elles sont glorifiées, écrit Darmesteter, p. 504, comme étant les puissances par lesquelles les êtres se maintiennent et persé-

(1) Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959.

vèrent dans l'être (1-25) ; comme les guerrières redoutables qui combattent pour leur parenté et leur patrie (26-39, 45-48) ; comme les bienfaitrices qui envoient la pluie au pays qui les aime et font pousser les plantes » (43-44, 53-58, 64-68).

La seconde partie énumère les *Fravašis* des héros du mazdéisme, depuis Gaya marətan jusqu'à Saošyant, en sept groupes : « 85-95 : *Fravašis* des dieux ; du premier homme, Gaya marətan ; du premier législateur, Zarathuštra ; de son premier disciple, Maiδyōimāŋha ; 96-110 : *Fravašis* des premiers apôtres du zoroastrisme et de ses premiers champions, la plupart appartenant au cycle du roi Vištāspa ; 111-117 : *Fravašis* de héros appartenant à la geste de Pourudaxšti et autres ; 118-129 : *Fravašis* de héros appartenant aux pays étrangers, les Fryānas, etc. ; des collaborateurs de Saošyant ; 129 : *Fravaši* de Saošyant (le Sauveur final) ; 130-138 : *Fravašis* de héros antérieurs à Zarathuštra ; 139-142 : *Fravašis* des saintes femmes du mazdéisme, depuis Hvōvī, la femme de Zarathuštra, jusqu'à Srutat-fəδrī, Vaŋhu-fəδrī et Ɣrədat-fəδrī, les mères des trois fils encore à naître de Zarathuštra. »

Yt 14, à *Vərəθraγna*, « Victoire », peut se diviser en quatre parties. Les §§ 1-28 énumèrent dix incarnations sous lesquelles ce dieu est apparu à Zarathuštra : vent, taureau, cheval, chameau, sanglier, jeune homme, oiseau Vārəngan (« épervier » ?), bélier, bouc, homme ; §§ 30-33 : pouvoirs donnés à Z. par V. en retour de son culte ; §§ 34-46 : magie de la plume de Vārəngan dans le combat ; §§ 47-64 : culte et glorification de Vərəθraγna.

Avec Vərəθraγna est invoquée Vanaintī Uparatāt « la Supériorité Victorieuse ».

Yt 15 est dit *Yašt de Rāma* (encore un acolyte de Mithra), mais il est consacré à Vayu, l'espace entre le ciel et la terre, dont une partie appartient à l'Esprit Bienfaisant, l'autre à l'Esprit Méchant. Les §§ 1-41 énumèrent les êtres qui ont sacrifié à Vayu : Ahura Mazdā, Haošyaŋha, Taxma Urupi, Yima, Aži Dahāka (qui ne fut pas exaucé), Thraētaona, Kərəsāspa, Aurvasāra, Hutaosā et les vierges iraniennes ; §§ 42-58 contiennent l'énumération et la glorification des noms de Vayu (1).

Yt 16, dit *Yašt de Daēnā*, la religion mazdéenne, est consacré à Cistā, autre personnification de cette religion.

Yt 17, à *Aši vaŋuhī* « la Bonne Fortune », peut se diviser en trois parties : §§ 1-22 : éloge d'A. V., description des richesses qu'elle apporte dans les maisons pieuses ; son amour de Zarathuštra ; §§ 23-52 : énumération des héros qui lui ont sacrifié : Haošyaŋha, Yima, Thraētaona, Haoma, Husravah, Zarathuštra, Vištāspa ; §§ 53-61 : culte d'A. V., d'où sont exclus les enfants et les courtisanes.

(1) S. WIKANDER, *Vayu*, I (seul volume paru), Upsala, 1941.

Yt 18 à *Arštāt* « la Droiture ».

Yt 19, malgré son titre de *Zamyād* « génie de la terre » dû à l'énumération de montagnes qui remplit les §§ 1 à 8, est, pour le reste, consacré à *Kavaēm X^{v}arənah* « la Fortune des Kavis ». Âhura Mazdā, les Bienfaisants Immortels, tous les dieux ont leur *X^{v}arənah* (9-29). Un *X^{v}arənah* s'est transmis depuis les origines au long de deux lignées successives, celle des Paraδāta et celle des Kavis. Un roi de la première, Yima le splendide, qui a d'abord rendu les hommes immortels, se corrompt et devient menteur : le *X^{v}arənah* lui échappe, sous forme de l'oiseau Vārəngan. Les §§ 46 et suiv. racontent le combat des deux Esprits pour la possession de ce X^{v}arənah.

Sous la seconde dynastie, le *X^{v}arənah* arrive à Zarathuštra, puis à Vištāspa. Il passera, à la fin des temps, au dernier fils de Zarathuštra, le Saošyant Astvat-ərəta « Justice incarnée », qui triomphera par lui de la tromperie.

Yt 20 à *Haoma* est un extrait de *Yasna* 9-11.

Yt 21, très court, est consacré à l'étoile *Vanant*.

Le *Haδōxt Nask* est fait de deux fragments (rangés par Darmesteter comme *Yt* 21 et 22), dont le premier est une éloge de la prière *Ašəm vohū*. Le second décrit le sort de l'âme après la mort, comme *Vidēvdāt* 19, mais avec plus de détails. L'âme rencontre sa religion *(daēnā)* sous la forme d'une jeune fille, belle si l'homme a été vertueux, laide s'il fut trompeur. Dans le premier cas, l'âme atteint successivement, en quatre pas, le bien-pensé, le bien-dit, le bien-fait, la lumière infinie (ou increée), où l'attend une nourriture de beurre printanier ; dans le second cas, elle va, par le mal-pensé, le mal-dit, le mal-fait, aux ténèbres infinies, où la nourriture est infecte.

Yt 23, l'*Āfrīn* du prophète Zarathuštra, est fait des bénédictions prononcées par celui-ci, selon la légende, sur le roi Vištāspa.

Yt 24, fait de fragments du *Vidēvdāt*, raconte comment Z. donne à Vištāspa un abrégé de la loi.

6) *LE* XORDA AVESTA

Le *Xorda Avesta* ou *Petit Avesta* renferme d'abord diverses prières usuelles : en mettant la ceinture, en se lavant, à l'aube ; puis les *Nyāyiš* (1), prières adressées au soleil, à Mithra, à la Lune, aux Eaux et au Feu et faites principalement d'extraits des *Yašts* correspondants (sauf celle au feu, extraite de *Y* 62 et du *Sīrōza*).

Les *Āfrīngān* « sont des prières accompagnées de bénédictions, écrit Darmesteter, p. 722, qui se récitent en quatre circonstances et sous quatre formes différentes : en l'honneur des morts *(Āfrīngān Dahman)* ; aux cinq jours épagomènes qui terminent l'année, ou jours

(1) Dhalla, *The Nyaishes or Zoroastrian litanies*, New York, 1908.

gāthās *(Āfrīngān Gāthā)* ; aux six fêtes de saison, commémoratives des divers actes de la création *(Āfrīngān Gāhānbār)* ; au commencement ou à la fin du grand été *(Āfrīngān Rapithwīn)*.

Fragments avestiques. — Darmesteter a réuni texte et traduction de huit séries de fragments avestiques au tome 3 de son *Zend-Avesta* : 1. Fragments de Westergaard ; 2. Fragments cités dans le *farhang* (dictionnaire zend-pehlevi) ; 3. Fragments cités dans la traduction pehlevie du *Yasna* ; 4. *Ibid.*, du *Vidēvdāt* ; 5. Fragments Tahmuras ou les *Pursišnīhā* « Questions » ; 6. *Nīrangistān* ou *Rituel* ; 7. Fragments divers ; 8. *Aogəmadaēča*.

Le *Nīrangistān* comprend deux parties dont la première (1-18) est le *Herpatistān* et concerne le prêtre en exercice hors de chez lui et l'étudiant prêtre. La seconde (19-109) est le *Nirangistan* proprement dit (1) : il traite des deux prêtres officiants et des assistants qui participent aux récitations ; du *drōn* ; de l'abstention de liqueurs fortes pendant le sacrifice ; de la récitation des *gāthās* ; du sacrifice dont l'un des prêtres est en état de péché capital ; du péché de non-célébration des divers *gāh* ; des limites des divers *gāh* (moments de la journée) ; des offrandes du *gāhānbār* (fête saisonnière) ; des libations ; du sacrifice sanglant ; des fonctions et places du Zōt et du Raspī dans le *Yasna* ; de la *kostī* (ceinture) et de la *sadere* (chemise) ; de la préparation du *barəsman*.

L'*Aogəmadaēča* est un texte funéraire, presque entièrement en octosyllabes (2).

b) *La fixation de l'*Avesta

Il importe beaucoup à l'interprétation de l'Avesta de savoir quand et comment le texte s'en est fixé.

L'une des questions débattues est celle-ci : l'Avesta, avant d'être noté en alphabet avestique, l'avait-il été — à l'époque arsacide — en écriture pehlevie ? Il faut savoir que l'écriture pehlevie est un alphabet consonantique, dérivé de l'alphabet araméen et qu'elle s'est constituée, à l'époque arsacide, en plusieurs variantes, épigraphiques ou cursives, parthe ou perse. L'alphabet avestique résulte de la modification de l'alphabet pehlevi par différenciation de certains signes et addition d'autres. Ce perfectionnement a eu pour but de noter avec précision la prononciation de l'Avesta.

Mais l'alphabet avestique a servi, secondairement, à transcrire les textes pehlevis. Un texte pehlevi transcrit en caractères avestiques est un texte pazend. A cause de l'ambiguïté des signes pehlevis, cette opération, appelée *uzvārišn*, comportait beaucoup d'incertitude. Pour

(1) Réédité par Waag, *Nirangistan*, 1941.
(2) Réédité par Duchesne-Guillemin, *JA*, 1936, I, 241 sq.

la pratiquer, les mazdéens disposaient de lexiques pehlevi-pazend (1).

Les témoignages dont nous disposons au sujet de la fixation de l'Avesta sont apparemment contradictoires.

Selon saint Basile (vers 377), parlant de Mages de Mésopotamie en Asie mineure, « il n'y a pas chez eux de livres, ni d'instructeurs de dogmes ». Selon le *Livre d'Artāg Vīrāf*, Artaxšēr recueillit les textes avestiques et zends de la mémoire des prêtres convoqués dans la capitale. Enfin, lors de la conquête musulmane, les mazdéens ne furent pas tenus pour « gens du Livre », comme le furent les juifs et les chrétiens. Que déduire de ces trois sources ? Certainement, que le mazdéisme ne possédait pas de livres jouant le même rôle que, chez les juifs et les chrétiens, l'Ancien et le Nouveau Testament et, chez les musulmans, le Coran. Le témoignage de Basile ne concerne que des provinces périphériques et il serait imprudent de lui attribuer une valeur générale. Quant à l'*Artāg Vīrāf*, il reflète en tout cas l'importance de la tradition orale ; il ne nie pas formellement l'existence de textes au début de l'ère sassanide.

D'autre part, Pausanias (v. 29-6, Clemen, *Fontes*, 63), qui écrit au milieu du IIe siècle, rapporte qu'en Lydie le mage accompagne la cérémonie de chants qu'il lit dans un livre. Mais sa remarque ne vaut peut-être que pour cette province. Elle contredit en tout cas l'usage commun, qui veut que les mages récitent par cœur : il n'est pas courant qu'un livre soit utilisé dans un office (2).

Qu'un livre ait néanmoins existé, dès avant le temps de Mani, c'est ce que prouve un passage des *Kephalaia* coptes (3) : « Zoroastre n'écrivit pas de livres. Mais ses disciples après sa mort se souvinrent et écrivirent les livres qu'ils lisent aujourd'hui. » Si les zoroastriens avaient dû se fonder sur la seule tradition orale, Mani se serait empressé de le dire. On ne peut donc douter qu'il ait existé un Avesta écrit, à l'époque arsacide (4).

(1) Les transcriptions pazendes étaient souvent assez éloignées de la prononciation réelle du pehlevi, et cela pour deux raisons :

a) La prononciation réelle n'était plus connue au moment de la composition du lexique. Cette prononciation réelle nous est connue aujourd'hui, soit par les inscriptions, soit par les textes notés en des écritures plus claires que le pehlevi ;

b) Surtout, les lexiques étaient destinés non pas tant à permettre de lire le pehlevi qu'à permettre au contraire, étant donné un mot connu oralement, de l'écrire en pehlevi. Par exemple, pour pouvoir écrire *Ohrmazd* en pehlevi, on apprenait la forme pazende de ce mot, soit *Anhumā*. On n'a jamais cru que Dieu s'appelât *Anhumā*.

(2) Font exception : le *Vendidad* dans la cérémonie de ce nom et le *Fravardin Yašt* en l'honneur des morts, v. Tavadia, *Indo-ir. Studies*, II, Santiniketan, 1952, 4.

(3) Trouvés en Egypte en 1930, édités par Polotzky en 1935. Le passage en question (*Keph.*, p. 7, 30-33) a été mis en lumière par Henning, *The Disintegration of the Avestic Studies*, Transact. Philol. Soc., 1942 (1944), 47.

(4) On ne peut donc plus écrire, comme Nyberg en 1937 (*Die Religionen des alten Iran*, 422 de l'édition allemande) : « Puisque nous n'avons aucune preuve de l'existence d'un *Avesta* écrit à l'époque arsacide... » (le texte imprimé porte, par inadvertance, sassanide).

Un témoignage syriaque, l'*Histoire de Jésus Sabran*, a été invoqué par l'abbé Nau (1) : « Car l'enseignement nuisible de Zaradost n'est pas écrit avec les lettres (ou les signes) de la parole ». Mais l'argument se retourne, car, comme l'a montré le P. de Menasce, *BSOAS*, IX, 587, n. 2, on peut aussi bien traduire par : « L'enseignement pernicieux de Z. n'est pas écrit en signes intelligibles, entendons : en écriture que tout le monde puisse lire. » Le P. de Menasce voit ici une allusion au texte arsacide, en écriture pehlevie, mais nous sommes en 630 environ, l'histoire est censée se passer vers 580, et il est imprudent d'affirmer que le texte sassanide, en écriture avestique, n'ait pas encore existé à cette époque. On veut donc parler, simplement, comme le propose Bailey, *Zoroastrian Problems*, 164, n. 3, de la difficulté de l'écriture avestique et, pour le zend, du système de l'*uzvārišn*.

La tradition indigène a pour représentant le plus ancien une notice datant de Xosrau Anōšarvān et insérée au livre IV du *Dēnkart* (Madan, 411 à 413). Selon ce texte, l'*Avesta* fut écrit avant Alexandre, détruit ou dispersé par celui-ci, rassemblé par un roi arsacide Vologèse, puis par Artaxšēr, amplifié et authentifié sous Šāpūr Ier et enfin complété et muni d'une traduction intégrale par Šāpūr II.

Ayant ainsi analysé et critiqué les témoignages, nous pouvons nous représenter comme suit l'histoire de la fixation de l'*Avesta*, en tenant compte aussi du texte lui-même.

Tout d'abord, il y a eu un Avesta écrit, probablement dès l'époque arsacide, en alphabet pehlevi (ne distinguant pas entre diverses consonnes, et ne notant pas les voyelles comme telles).

Cet écrit n'était qu'une sorte d'étalon, déposé dans le Trésor royal ou dans la « Maison de base » (2). Il ne servait pas couramment. (Il n'en existait peut-être pas plus de deux exemplaires.)

C'est la tradition orale qui importait. Elle était excellente : précise et fidèle, sans quoi on n'expliquerait pas que notre texte actuel, résultant d'une fixation ultérieure, en un alphabet perfectionné, reflète de facon exacte et systématique une foule de nuances phonétiques que ne pouvait noter l'alphabet arsacide. Ceci réfute la théorie avancée il y a un demi-siècle par Andreas et selon laquelle l'Avesta, fixé à l'époque arsacide, aurait été ensuite translittéré assez stupidement, à un moment où la tradition orale était perdue, la langue de l'Avesta étant devenue langue morte. Cette théorie, qui n'accorde aucune valeur au détail graphique de notre Avesta, a été suivie notamment par Lommel, par Benveniste et par l'élève de celui-ci, J. Duchesne-Guillemin. Elle a été réfutée, simultanément et indépen-

(1) F. Nau, Etude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction, *RHR*, 1927, p. 180.

(2) *bwn x'nk* : c'est ainsi que s'appelait notamment la *Ka'ba i Zardusht*, voir Henning, Corpus Inscr. Iran., *Naqš i Rustam*, Introduction.

damment, par trois savants, Henning, Morgenstierne et Bailey (1).

Quelques détails de la graphie avestique s'expliquent cependant le plus aisément par une translittération mécanique. Dans cette mesure, la théorie Andreas est d'application (2). Bailey doute pourtant de l'existence d'un Avesta arsacide, tout en admettant, page 172, que « la négative est difficile à prouver ».

Certains détails reflètent non pas une tradition orale fidèle, mais le parler vivant au moment de la fixation définitive du texte, c'est-à-dire le moyen-iranien. C'est ainsi que Schaeder a expliqué le mot *zanda*, mot pseudo-avestique, en réalité mot pehlevi déguisé en mot avestique. Bailey, 171, ne connaît pas d'autre exemple sûr de ce procédé ; mais Szemerényi en a proposé toute une série dans son étude *Sogdicisms in the Avesta* (3). Il y a là, incontestablement, un moyen d'explication auquel il faut toujours penser, même si la plupart des exemples de Szemerényi sont contestables, ou ne s'expliquent pas comme sogdicismes, mais comme « pehlevismes » (4).

La tradition, et notamment le *Dēnkart* (auquel nous pouvons maintenant revenir, pour complément d'information), parle constamment d'*Apastāk* et de *Zand*. Le sens de ces termes n'a été éclairci que récemment, grâce partiellement aux travaux de Wikander. *Apastāk* était le texte récité, *zand* était ce qu'on y ajoutait pour l'expliquer, et qui pouvait être rédigé dans la même langue, mais qui, lorsque la langue de l'*Apastāk* fut sortie de l'usage vulgaire — c'est-à-dire à l'époque arsacide — consista désormais en : 1) La traduction pehlevie de l'*Apastāk* ; 2) Des commentaires et autres écrits additionnels, rédigés soit en pehlevi, soit — dans une mesure que nous ignorons — dans la vieille langue sacrée, maniée encore avec plus ou moins d'adresse.

(1) Henning, article cité, *The Disintegration of the Avestic Studies*, paru en 1944 à Londres ; Morgenstierne, Orthography and Sound-System of the Avesta, *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab*, XII, Oslo 1942 ; Bailey, *Zoroastrian Problems*, conférences faites en 1936 mais publiées seulement en 1943 à Oxford. On voit par quelles circonstances extraordinaires ces trois savants ont pu mutuellement s'ignorer. La concordance de leurs résultats est d'autant plus probante qu'ils n'avaient pu se les communiquer.

(2) Kuiper a montré de même, *Indo-Iran. journ.*, IV, 40, qu'il faut tenir compte de la théorie d'Andreas. V. aussi D.-G., *Kratylos*, 1962.

(3) *Ap.* Altheim, *Aus Spätantike u. Christentum*, 1951. L'idée venait d'Altheim, *Lit. u. Gesel.*, II, 1950, p. 203.

(4) Bailey suppose de même deux éditions successives, la première au VI^e^ siècle, la seconde postérieure à la chute de l'Empire. Il s'agit de rendre compte de certaines confusions de voyelles et de consonnes, non pas par des erreurs de translittération, mais par l'action de la tradition orale « continuant à modifier le texte après la première fixation de celui-ci » (*Zoroastr. Probl.*, 193). Ce dernier point (cité entre guillemets) nous paraît arbitraire : nous préférons ne devoir faire agir la tradition orale qu'au moment même de la fixation en caractères perfectionnés, et pas au delà. Mais on ne peut pas absolument nier la possibilité de cette réédition post-sassanide.

« Šāpūr, roi des rois, fils d'Artaxšēr, assembla et réunit à l'*Apastāk*, lisons-nous dans le *Dēnkart* (M 412, 17-21), des livres de la Religion sur la médecine, l'astronomie, le mouvement, le temps, l'espace, la substance, la création, la genèse, la corruption, le changement et la croissance et d'autres arts et métiers, qui avaient été dispersés dans l'Inde, à « Rome » et en d'autres pays. »

Bailey, puis Menasce et enfin Molé (1) ont identifié plusieurs des traités sanskrits et grecs ainsi adoptés par les mazdéens : logique et grammaire indiennes, science du comput des temps ou horoscopie, *kośa* de l'Inde, *Almageste* de Ptolémée.

Tous ces ouvrages étaient censés avoir été pris jadis à l'Iran — les uns par Alexandre, d'autres par l'Inde (2). Ce ne sont là évidemment que fables destinées à travestir des emprunts en récupérations, à se donner l'air de reprendre son bien quand on s'approprie un bien voisin. Wikander (3) compare, fort à propos, les falsifications juives qui prétendaient prouver que les anciens auteurs grecs dépendaient de l'Ancien Testament.

Dans quelle langue — pehlevi ou avestique — étaient rédigés les morceaux résultant de ces « récupérations », c'est ce que nous ne pouvons savoir. Car le sommaire donné par le *Dēnkart*, livres 8 et 9, qui est notre seul moyen de juger de ce que contenait l'Avesta, prend clairement pour base l'Avesta pehlevi (4). Ceci est important, car si nous ne pouvons savoir dans quelle mesure des matériaux sassanides ont été mis en langue avestique et incorporés à l'Avesta, le fait, pour un texte, d'avoir existé en cette langue ne permet pas de le dater plus anciennement que l'époque sassanide. C'est ce dont il faudrait se souvenir quand on fait l'histoire des échanges d'idées entre l'Iran et le monde méditerranéen.

Si l'on cherche à préciser la date de la fixation de l'Avesta, il ressort de la notice du *Dēnkart* déjà citée qu'une édition de l'Avesta eut lieu au temps de Xosrau, qui le divisa en livres *(nasks)* ; il n'est pas sûr que ce soient les 21 livres qu'énumère ailleurs le *Dēnkart* (5), ni qu'il n'y ait pas eu d'autre édition auparavant. Pour Wikander, *Feuerpriester*, 169, on peut déduire de la forme *Vār i Čēčast* employée

(1) Bailey, *Zoroastr. Problems*, 81 sq. ; Menasce, Notes iraniennes, *JA*, 1949 ; Molé, Deux aspects de la formation de l'orthodoxie zoroastrienne, *Mél. Grégoire*, IV, 311 sq.

(2) Molé, *ibid.*, 319.

(3) *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946, 138, n. 2.

(4) Bailey, *Zoroastrian Problems*, 171. Cf. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 142 : « Beaucoup de ces textes en langue avestique ont été composés probablement par les rédacteurs de l'*Avesta* sassanide, et il est même possible que quelques-uns d'entre eux aient existé d'abord en pehlevi avant d'être englobés, en traduction avestique, dans l'ensemble des livres saints. » Cf. aussi Nyberg, *JA*, 1931, II, 26 et 46.

(5) V. ci-dessous, p. 46.

par le *Dēnkart* pour désigner Šīz, que l'Avesta avait été fixé par écrit avant l'adoption en Iran occidental de la légende des kavis, c'est-à-dire avant le règne de Kavād, c'est-à-dire au Ve siècle. Henning va plus loin et écrit (sans s'expliquer) que la scription de l'Avesta en alphabet nouveau a pu se faire au IVe siècle (1). Il songe évidemment à Šāpūr II, dont on connaît, par la notice du *Dēnkart* citée ci-dessus (chap. des Sassanides), l'activité qu'il déploya, aidé d'Āturpāt, pour établir et défendre l'orthodoxie. Et en effet, on ne voit pas pourquoi le règne de Šāpūr II serait une date trop ancienne pour la création des caractères avestiques, perfectionnement — inspiré par l'alphabet grec — de l'écriture pehlevie sassanide.

Trois théories, celles de Wikander, d'Altheim et de Molé, sur la fixation de l'Avesta, doivent encore être examinées.

Wikander (2) distingue deux traditions légendaires. Celle d'Istaxr, représentée par l'*Artāg Vīrāf*, Tosar, Tabarī, Tha'ālibī et le *Fārsnāma*, ne parle pas de rétablissement de la tradition religieuse en forme de livre. Celle de Šīz, qu'illustrent le *Dēnkart*, Mas'ūdī et Firdousī, parle d'écrits et s'efforce d'abaisser et d'écarter celle d'Istaxr. Wikander en déduit que, selon la première, le terme *Apastāk* signifiait non pas un livre, mais uniquement une tradition orale. Mais ceci est difficile à admettre, puisque cet *Apastāk* est censé avoir été brûlé par Alexandre *(Dk*, M. 405.22, 406.1 : *ān i pat diz i nipišt ō sōčišn)*.

Altheim (3) prétend que les mots du *Dēnkart* : *ut-dš ō-ič yōnayīk uzvān vičart* signifient « (Alexandre) transcrivit en caractères grecs ». Mais Tavadia (4) a montré que *vičart* est le mot ordinaire pour « traduisit ». Altheim voulait voir dans cette « transcription » l'origine des douze millions de vers de Zoroastre qui étaient conservés, au témoignage d'Hermippe, rapporté par Pline, à la bibliothèque d'Alexandrie. Ainsi s'expliqueraient que ces vers aient pu être lus, mais non compris.

En réalité, on n'a aucune autre attestation concernant l'existence de ce vaste poème. D'autre part, l'usage de l'alphabet grec pour noter de l'iranien n'est attesté que chez les Kušans, c'est-à-dire quatre siècles au moins après Alexandre. Les arguments qu'a cru pouvoir apporter Altheim en faveur d'un usage plus ancien reposent sur l'interprétation erronée d'inscriptions, comme celle où Altheim a cru lire de l'iranien alors qu'elle ne contient pas un mot de cette langue (5).

Molé (6) a cru pouvoir faire intervenir, dans la fixation de l'ortho-

(1) *Disintegration*, p. 44.
(2) *Feuerpriester*, 133.
(3) *Nouvelle Clio*, 1951, 64 sq.
(4) *Mittelpersische Sprache u. Literatur*, Leipzig, 1956.
(5) Cf. HENNING, *BSOAS*, XIII, 80 sq. Le dernier livre d'ALTHEIM, *Zarathustra und Alexander*, Frankfurt, 1960, est, comme les précédents, plein de fantaisie.
(6) Art. cit. sur *Deux aspects...*, 289 sq.

doxie zoroastrienne, le désir d'émulation par rapport au manichéisme (ou à l'Islam). Tavadia a montré (1) que c'était là un motif superflu.

Les vingt et un livres de l'*Avesta* sassanide étaient classés de diverses manières. Nous ne parlerons pas de leur ordre d'énumération, parce que son principe nous échappe, malgré les explications données par *Dēnkart*, VIII, I, 15-17.

La division en trois classes est plus intéressante (2). La première classe, dite *gāsānīk* (c'est-à-dire relative aux *gāthās*), comporte d'abord le *Stōt-yašt*, livre liturgique renfermant sans doute le texte des *gāthās*, entre autres ; puis trois livres de commentaires sur les *gāthās*, qui sont analysés assez longuement au livre 9 du *Dēnkart* : *Sūtkar*, *Varštmānsar* et *Bag* ; puis un livre, le *Vaštag*, dont on ne savait déjà plus rien lorsque fut rédigé le *Dēnkart* ; un livre, le *Hadōxt*, de commentaires encore ; enfin, un livre mythique, le *Spand*, que distingue une formule spéciale d'inauguration.

La classe intermédiaire, *hādak-mānsarīk*, concerne les « formules sacrées » *(manθra-)*, pour la conduite et pour le rituel, mais les deux premiers livres et le dernier sont à part. Le premier, *Dām-dāt*, traite de cosmologie ; le second, dont le titre doit se lire, selon Anklesaria (3), *Naxtar*, est relatif à l'astronomie. Le troisième et le quatrième, *Pāǰak* et *Raθwištaiti*, ainsi que le sixième, *Kaš-kay-srav*, traitent du rituel, tandis que le cinquième, *Bariš*, contient des maximes et réflexions pour l'hygiène du corps et de l'âme. Enfin, le dernier, *Vištāsp-sāst*, est de caractère mythique.

La classe troisième ou inférieure, *dātīk* ou « légale », comporte cinq livres proprement légaux, du *Nikādūm* au *Vidēvdāt*. Ce dernier paraît être le seul qui se soit conservé tel quel dans l'Avesta qui nous est parvenu. Les livres 6 et 7, que signale une formule spéciale d'inauguration (comme, dans la première classe, le *Spand*), sont, l'un mythique, le *Čitradāt*, l'autre liturgique, le *Bagān-yašt*.

La désignation de chaque classe est inadéquate : il n'a pas échappé à l'auteur du *Dēnkart*, 8, I, 13, qu'en réalité chacune d'elles contient notamment des livres qui sembleraient devoir appartenir à l'une des deux autres. Il faut donc plutôt voir, entre les trois classes, une différence de degré. Telle est la théorie de Molé, s'appuyant sur un texte du livre 6 du *Dēnkart* (M 516, 17 à 517, 4) : en ordre ascendant, un homme *dātīk* est en communion avec les Aryens ; un homme *hādakmānsarīk*, avec les justes ; un homme *gāsānīk*, avec les dieux. Il y a donc, semble-t-il, trois formes de religion, de perfection croissante.

(1) *Die Mittelpersische...*, 67.

(2) Le tableau en est donné par GELDNER, *Grundriss der Iranischen Philologie*, II, 20, et est commenté 21 sq. Voir aussi TAVADIA, *Die Mittelpersische Literatur*, 69 sq. J'ai utilisé, en outre, un essai de Molé, resté inédit, mais dont la substance a passé dans sa thèse, défendue en Sorbonne le 3 juillet 1958.

(3) Cité par TAVADIA, *op. cit.*, 70.

On s'explique alors que chacune des trois classes de nasks contienne des livres mythiques, des livres liturgiques et des livres qui ne sont ni l'un ni l'autre mais qui concernent trois degrés de savoir : le savoir relatif aux gāthās est le plus parfait ; il est contenu dans les livres 2, 3 et 4 de la première classe ; vient ensuite la science de l'univers, cosmologie et astrologie, livres 1 et 2 de la classe intermédiaire ; enfin, les sciences de la conduite sont traitées dans les cinq premiers livres de la troisième classe.

La même gradation est sensible en ce qui concerne les livres liturgiques et mythiques. Pour les liturgiques, les *gāthās* sont, naturellement, rangées, sous le *Stōt-yašt*, dans la première classe, tandis qu'à l'autre bout, en queue de la classe troisième et inférieure, le *Bagān-yašt* concerne les divinités non gāthiques, celles que célèbrent les *Yašts*. La classe intermédiaire accueille le reste du rituel, à égale distance des *gāthās* et des *Yašts*.

Pour les livres mythiques, enfin, le *Spand*, contenant la vie de Zoroastre, mérite par là l'honneur de la première classe, tandis que le *Vištāsp-sāst*, qui traite seulement du protecteur et premier converti du prophète, le prince Vištāsp, a droit seulement à la classe intermédiaire et qu'enfin, le *Čihr-dāt*, qui ne célèbre que des héros antérieurs à la venue de Zoroastre, est relégué dans la classe inférieure.

Le contenu de tous ces livres nous est indiqué avec plus ou moins de détail par le *Dēnkart*. Le livre 8 passe en revue brièvement les 21 livres, dans leur ordre d'énumération. Le livre 9 reprend en détail peut-être le premier livre de la première classe *(Stōt-yast)* et certainement les trois suivants, commentaires des gāthās. Le dernier livre de cette même classe, le *Spand*, consacré à la légende de Zoroastre, fait l'objet essentiel du livre 7 du *Dēnkart* (qui emprunte peut-être aussi des éléments aux livres liturgiques des deux autres classes, *Vištāsp-yašt* et *Bagān-yašt*) (1).

Deux traditions se sont juxtaposées, et en partie mêlées, pour former l'*Avesta*. Une tradition sacerdotale a donné les *gāthās*, suivies du *Yasna aux sept chapitres*. D'une tradition chevaleresque émanent les grands *Yašts* (5, 8, 10, 13, etc.). La fusion des deux est visible dans des morceaux tels que *Yasna* 9-11 *(Hōm Yašt)* et le *Vidēvdāt*.

Se plaçant à un point de vue plus général, on peut, avec Christensen (2), ranger d'une part tout l'ensemble de l'*Avesta* et des livres pehlevis, tradition religieuse, et de l'autre, la tradition nationale consignée pour la première fois sous les Sassanides, dans le *Xvadāy-Nāmag* (*Livre des Rois*, perdu, mais utilisé par Firdousî).

Si, au contraire, on cherche à pousser dans le détail l'analyse de

(1) Tavadia, *Die Mittelpersische Literatur*, 68.
(2) *Les Kayanides*, Copenhague, 1907, et *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, 1936.

l'*Avesta*, comme l'ont fait, de nos jours, un Wikander ou un S. Hartman, on entre dans le domaine de la conjecture, et les distinctions alors instituées n'ont plus rien de commun, malgré une identité trompeuse de terminologie, avec celles qui viennent d'être reconnues.

Wikander a tenté, dans son livre sur *Vayu*, 1941, de définir, à l'intérieur des *Yašts*, un groupe plus restreint, le groupe Fryāna, caractérisé par des particularités dialectales et par le culte de Vayu et d'Anāhitā, la prière murmurée et un certain rituel du feu. Quelques années plus tard, dans *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 1946, il a voulu suivre les destinées de ce complexe, auquel il attribuait, de surcroît, une tendance zurvaniste, à partir de son implantation (hypothétique, elle aussi) en Perside et à travers toute la période sassanide. C'était ouvrir une porte, qui jusqu'à présent n'a mené nulle part.

Hartman, dans son *Gayōmart*, Upsala, 1953, a poussé à l'extrême du raffinement la tâche de débrouiller les fils du tissu avestique. Il distingue au moins quatre « traditions ». Premièrement, celle des gāthās. En second lieu, une tradition zurvaniste, se fondant sur une exégèse tendancieuse de *Yasna* 30 (les deux Esprits), se reflète dans le *Yast* 13, 86 sq., *Yasna* 68, 22 et les *Nyāiš* I, 5 et II, 5. Zurvanistes également, les *Yašts* 5, 15 et 19. En troisième lieu, ces deux groupes de textes zurvanistes, ou les tendances qu'ils représentent, sont combinés et rédigés ensemble, dans un esprit monothéiste, par les « monistes mystiques » représentant la tradition nationale, chevaleresque. Enfin, les dualistes orthodoxes, tradition religieuse, sacerdotale, s'inspirant des gāthās, puisent à toutes les autres traditions et composent les ouvrages pehlevis.

La démonstration de Hartman est très difficile à suivre (1). Mais il est évident que les hypothèses s'y échafaudent les unes sur les autres.

Il est d'un intérêt plus fondamental de savoir ce que vaut l'Avesta pehlevi et de quand il date. La traduction et le commentaire pehlevis se présentent à nous, dans les manuscrits, découpés en petites sections, chacune s'intercalant dans le texte avestique, à la suite des mots qu'elle traduit et commente. Tavadia a montré (2) qu'il n'en fut pas toujours ainsi : jusque environ le IX^e^ siècle, il existait des manuscrits donnant le texte avestique seul, d'autres donnant seulement la traduction et le commentaire pehlevis.

Le commentaire pehlevi semble avoir été achevé avant l'époque de Xosrau, car aucun commentateur postérieur à ce temps n'y est nommé (3). Sans doute le travail de traduction, de paraphrase et d'exégèse a-t-il pris plusieurs générations, même plusieurs siècles.

(1) Je ne suis même pas sûr, après trois lectures, d'avoir compris ce qu'il entend, au chapitre IV, par tradition horizontale et traditions verticales.
(2) Zur Pflege des iranischen Schrifttums, *ZDMG*, 98, 332 sq.
(3) TAVADIA, *Die Mittelpersische Sprache und Literatur*, 41 sq.

Il serait naturel qu'il ait commencé lorsqu'on en sentit le besoin, c'est-à-dire lorsque la langue avestique, à l'époque arsacide, commença à n'être plus comprise.

Visiblement, pour ce qui concerne les *gāthās*, il était déjà trop tard. La traduction, ici, ne nous aide guère à comprendre l'original. Elle nous renseigne seulement, ainsi que le commentaire, sur la façon dont l'original a été compris dans la suite des temps.

Pour le reste du *Yasna* et pour le *Vidēvdāt*, la traduction paraît plus fidèle, et ici, le commentaire nous est particulièrement utile, par les développements qu'il nous donne sur les usages et le rituel.

La lecture de l'*Avesta* pehlevi est difficile, plus difficile souvent que le texte qu'il veut éclairer. Les procédés des exégètes pehlevis sont particuliers et demandent, pour être goûtés, une certaine tournure d'esprit. Ils n'effraient pas un P. de Menasce : « Les milieux dont émanent ces travaux, écrit ce savant (1), nous ont paru sensiblement plus proches des milieux occidentaux, notamment du monde juif *(masore, targum, midraš, halaxa)* et du monde chrétien (versions orientales de la Bible, donnant lieu à l'invention d'alphabets nationaux) que des milieux orientaux bouddhiques. » Sans doute, mais on peut s'étonner (à moins de *lapsus calami*) que la comparaison n'ait pas porté sur les commentaires védiques. C'est là qu'elle serait instructive. Le rapprochement, qui s'imposait, a d'ailleurs déjà été fait, et c'est ainsi que Darmesteter pouvait écrire (2), parlant du commentaire pehlevi et par allusion au plus célèbre des exégètes védiques : « La niaiserie à la Sāyaṇa y coule à pleins bords. »

La traduction pehlevie a elle-même servi de base à une traduction sanskrite (3), faite par un Neryosang qui vécut vraisemblablement au début du XII[e] siècle (4), c'est-à-dire à une époque où personne ne savait plus très bien le pehlevi. L'utilité la plus claire de cette traduction sanskrite, pour nous européens, est d'avoir servi de base à la première étude minutieuse de l'*Avesta*, par Burnouf.

c) *Utilisation actuelle*

Notre *Avesta* actuel ne représente qu'une petite partie de celui que résumait le *Dēnkart*. Comme le commentaire pehlevi cite assez souvent des passages avestiques et que ceux-ci ne se retrouvent dans l'*Avesta* actuel que dans la proportion de 1 à 4, on peut en déduire, *grosso modo*, que l'*Avesta* n'est plus que le quart de ce qu'il était.

Les textes conservés répondent presque tous à des besoins pratiques.

(1) *Ann. de l'Ec. prat. des Htes Et., sc. rel.*, 1951-1952, 37.
(2) *Etudes iraniennes*, II, 1883, 55.
(3) *Neriosangh's Sanskrit-Uebersetzung des Yasna*, herausg. u. erl. von F. Spiegel, Leipzig, 1861.
(4) Selon H. H. Hodivala, cité par Bailey, *Zor. Probl.*, p. 183.

Le *Yasna*, le *Visprat* et le *Vidēvdāt* sont utilisés dans la liturgie comme on l'a exposé ci-dessus.

Les *Yašts* sont d'un usage moins courant, bien qu'ils aient été rédigés jadis pour accompagner des sacrifices. Aussi la traduction pehlevie n'en a-t-elle pas été conservée, sauf pour les plus tardifs d'entre eux. Tavadia (1) donne à ce sujet des renseignements que l'on chercherait en vain ailleurs :

« Aujourd'hui le *Fravardīn Yašt (Yašt* 13*)* est lu, avec quelques additions, en l'honneur des défunts. Vient ensuite, en ordre d'importance, mais beaucoup plus loin, l'*Apān Yašt* (*Yašt* 5). D'autres tels que le *Varhrān Yašt* (14) sont recommandés par les astrologues et consorts, mais ceci est évidemment une autre affaire. Tel est aussi le cas de la récitation de l'*Ohrmazd Yašt* (*Yašt* 1) et d'autres compilations tardives, dont on peut dire vraiment qu'elles font partie du *Xorda Avesta* à l'usage des laïcs.

« Cette quasi-désuétude de la plupart des grands *Yašts* ne doit pas surprendre. Ils furent composés en l'honneur de dieux spéciaux, dont le culte fut théoriquement supprimé quand on adopta l'unique dieu suprême, Ahura Mazda, prêché par Zarathuštra (2). Il est vrai qu'ils ont été inclus dans le panthéon, mais cela s'est fait sous forme d'une mention dans le *Yasna*, le texte liturgique par excellence. Il est étonnant que les hymnes en leur honneur n'aient pas été détruits ou complètement négligés. Mais la rareté des mss. de ces textes atteste une tendance en ce sens. Il en est de même de l'absence de version pehlevie. »

ÉDITIONS MODERNES DE L'AVESTA, UTILISABLES AUJOURD'HUI

Texte avestique. — L'original, presque au complet, a été édité autrefois par Westergaard puis, d'une manière que l'on peut dire définitive, par K. F. Geldner : *Avesta, die heiligen Bücher des Parsen*, 3 vol., Stuttgart, 1885 sq. (ou : *Avesta, the sacred books of the Parsis*, où les prolégomènes sont en anglais). Cette édition est citée par Bartholomae sous le sigle *NA (Neue Ausgabe)*.

Pour la compléter, on a, pour le *Nīrangistān*, l'édition de A. Waag, 1941 (texte avestique et une partie du texte pehlevi) ; pour les autres fragments, notamment les citations contenues dans le commentaire pehlevi, voir Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, vol. III, 18-93. Pour l'*Aogəmadaēča*, *JA*, 1936, I, 241 sq.

Quant aux *traductions modernes* du texte avestique, la seule complète est celle de Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 3 vol., 1892-1893. Elle est inutilisable pour les gāthās. Celles-ci ont été traduites par Bartholomae, *Die Gāthā's des Awesta*, Strasbourg, 1905 ; une version

(1) *Indo-iranian Studies*, II (1952), 4.
(2) Ceci est une vue évidemment simpliste de l'évolution religieuse de l'Iran.

anglaise de cette traduction a été donnée par Moulton, en appendice à son *Early Zoroastrianism*, London, 1913.

Les *gāthās* ont également été traduites par :

1. Andreas et Wackernagel (complété par Lommel), *Nachr. Götting. Gel. ges.*, 1909, 1911, 1913, 1931, 1934-37 ;
2. Maria W. Smith, *Studies in the Syntax of the Gāthās*, Philad., 1929 ;
3. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, G.-P. Maisonneuve, 1948 ;
4. H. Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra*, Heidelberg, 1959 (avec translittération, paraphrase et notes).

Le reste de l'édition Geldner de l'*Avesta* a été traduit par F. Wolff, *Avesta*, Berlin-Leipzig, 1910 ; les *Yašts* par Lommel, *Die Yašts des Awesta*, Göttingen 1927.

Pour le *Nirangistan* et les autres fragments, voir les éditions.

Texte pehlevi. — Le texte a été publié par F. Spiegel, *Avesta, pehlevitext*, I : *Vispered u. Yasna* ; II : *Vidēvdāt*, 1853.

En outre, B. N. Dhabhar, *Pahlavi Yasna and Vispered*, Bombay, 1949, avec glossaire ; D. P. Sanjana, *Pahlavi version of Vendidad*, Bombay, 1895 ; Hoshang Jamasp, *Vendidad*, 2 vol., Bombay, 1907 ; B. N. Dhabhar, *Zand i Khurtak Avistâk* (texte pehlevi du *Petit Avesta*), Bombay, 1927.

Il n'existe aucune traduction de l'ensemble de l'*Avesta* pehlevi. Cela tient à la grande difficulté de ce texte. Les traductions partielles qui ont été publiées sont le plus souvent médiocres. *Yasna* 9 à 11 est transcrit (mais non entièrement traduit) par J. M. Unvala, dans son ouvrage sur la version sanskrite de ce texte, v. ci-dessous. *Yasna* 9 est transcrit par Mills, *JRAS*, 1900, p. 511 sq. et *JAOS*, t. 23, p. 1 sq, et traduit *JRAS*, 1903, p. 313 sq. et *JAOS*, t. 24, p. 66 sq. (§§ 49 à 103). *Yasna* 10 est transcrit par Mills, *ZDMG*, 56, p. 117 sq. et traduit *JRAS*, 1903, p. 495 sq. *Yasna* 11 est publié et traduit par Hübschmann, *ZDMG*, t. 26, p. 453 sq., transcrit par Mills, *ZDMG*, 56, p. 518 sq., traduit par le même, *JRAS*, 1904, p. 75 sq. et par Bang, *Bull. Acad. Roy. Belg.*, 1889, p. 255 sq. *Yasna* 22, 66 et 68 sont traduits par Mills, *JRAS*, 1907. *Yasna* 71 et 70, *ibid.* 1909.

Yasna 30 et 57 sont édités et traduits par Hübschmann, *Ein Zoroastrisches Lied*, München, 1872 et Sitz. Berlin, 1873, p. 651 sq. *Yasna* 28 à 32 sont traduits par Haug, *Essays on the sacred language*, London, ^{2}1878, p. 338 sq.

Vidēvdāt 1 est traduit par W. Geiger, *Die Pahlavi Version des ersten Capitels des Vd.*, 1877. L'ensemble du *Vidēvdāt* est transcrit et traduit par B. T. Anklesaria, *Pahlavi Vendidad*, Bombay, 1949. Un glossaire de ce texte a été donné par D. Kapadia, *Glossary of Pahlavi Vendidad*, Bombay, 1953.

Les *Yašts* pehlevis ont été traduits par M. F. Kanga, *Pahlavi version of Yašts*, 1941.

La traduction sanskrite de *Yasna* 9 à 11 a été éditée et traduite par J. M. Unvala, *Neriosangh's Sanskrit Version of the Hôm Yašt*, Wien, 1924.

Edition de mss. en facsimile : 1. Mills, *The ancient ms. of the Yasna*, Oxford, 1893, 2. *Codices Avestici et Pahlavici Universitatis Hafniensis*, 11 vol., Copenhague, 1931-1944.

Il y a deux voies d'accès à l'*Avesta* : la traduction et le commentaire pehlevis ne sont que l'une d'elles. L'autre est l'étude du texte par référence continuelle à l'usage védique. Ces deux approches, où l'on reconnaît une vieille rivalité d'écoles (école éranisante ou traditionnelle et école védisante, cf. ci-dessous, p. 391), devraient pouvoir se conjuguer. En fait, il est rare que la double compétence du védisant et du pehlevisant soit réunie dans un même tête. Et toujours, l'une des deux méthodes tend à dominer. En particulier, la difficulté du commentaire pehlevi, ses erreurs manifestes et sa vision anachronique, qui lui fait projeter dans le passé les usages et les croyances de son temps, sont autant de motifs de désaffection à son égard, et de préférence pour l'approche védique. Celle-ci a cependant ses risques, elle aussi.

Parmi les iranistes de la jeune génération, la tendance pehlevisante est représentée par M. Molé, la védisante par H. Humbach.

Indépendamment de toute préférence pour l'une ou l'autre approche, l'effort d'interprétation de l'*Avesta* doit consister à situer ce texte dans deux perspectives (non nécessairement contradictoires) : d'un côté, on cherche à le mettre en rapport avec les *realia*, tels que peuvent les révéler l'histoire et l'archéologie iraniennes ; de l'autre, on tente de rattacher la religion iranienne à ses origines. La religion des Iraniens avant leur arrivée en Iran ne nous est connue par aucune source directe, mais elle nous est accessible, dans une certaine mesure, par la comparaison avec la religion védique et, plus lointainement, avec celle des autres peuples issus de la nation indo-européenne. Ce travail de comparaison est délicat, mais il est indispensable.

2. Les livres pehlevis (1)

a) *Ouvrages datés ou datables*

1) *LE BUNDAHIŠN*

Le *Bundahišn (Création originelle)* ou *Cosmologie*, etc., fut rapporté de l'Inde par Anquetil-Duperron et traduit par lui en même temps que l'*Avesta*. Mais c'était un texte mutilé : on l'appelle *Bundahišn*

(1) West, *Grundriss*, II, 90 sq ; Tavadia, *Die mittelpersische Sprache u. Literatur der Zarathustrier*, Leipzig, 1956 ; Klima, Die mittelpersische Zeit, dans Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959. Aperçus de Pagliaro dans *Storia della letter. Persiana*, 1960, et de Mary Boyce dans le *Handbuch der Orientalistik*.

indien ou *Bundahišn* de Copenhague *(BdK)* ou encore de Justi *(BdJ)*. Le texte complet, retrouvé en Iran, est le *Bundahišn* iranien ou *Grand Bundahišn* : il a été édité en facsimile par Anklesaria (d'où le sigle *BdA*) en 1908 et publié en transcription et traduction après sa mort, en 1956 (1).

L'ouvrage comporte 36 chapitres, dont neuf sont pourvus d'appendices, et qui peuvent être groupés en quatre sections, dont les trois premières ont un sujet bien défini.

La première section (chap. 1 à 7), est la *Cosmogonie* proprement dite. Le chapitre Ier a été transcrit et traduit par Nyberg et par Zaehner et traduit par Molé (2). Ohrmazd, la lumière d'en haut, que le Vide sépare d'Ahriman, la ténèbre d'en bas, est cependant attaqué par celui-ci. Pour pouvoir le vaincre définitivement un jour, il crée, dans le temps et l'espace, le monde, après avoir conclu avec son adversaire un pacte limitant la durée de leur lutte. La création existe d'abord à l'état spirituel seulement, puis matériel aussi. Les premiers êtres créés sont les Bienfaisants Immortels. A chacun correspond un démon créé par Ahriman. Le monde matériel est produit en six saisons : création du ciel, de l'eau, de la terre, des plantes, du Bœuf premier-créé, de Gayōmart « aussi large que haut ».

Le chapitre 2 concerne la création des astres. Il a été transcrit et traduit par Henning (3).

Le chapitre 3 a été transcrit et traduit par Nyberg et par Zaehner (4). Il concerne d'abord les trois « créateurs » qui, avec Ohrmazd, sont éternels : la religion (blanche, symbolique de la prêtrise), l'espace (rouge, guerrier) et le temps (bleu, agriculteur) ; puis les Bienfaisants Immortels et les êtres qu'ils patronnent : Ohrmazd lui-même patronne l'homme et est en rapport avec le soleil, Vahuman (Bonne Pensée) patronne le bétail, en rapport avec la lune, Artavahišt (Vérité excellente) le feu, Šaθrēvar (Puissance désirable) les métaux, Spandarmat (Bienfaisante Application) la terre, Hurdāt (Santé) les eaux, Amurdāt (Immortalité) les plantes.

Enfin, Ohrmazd donne aux *Fravašis* des hommes le choix entre rester éternellement à l'état spirituel, ou s'incarner dans le monde matériel pour en assurer le triomphe sur la Tromperie.

Le chapitre 4 a été en partie transcrit et traduit par Zaehner (5).

(1) Sous le titre de *Zand-Akāsīh*, Bombay, 1956. La transcription et la traduction reposent sur un meilleur manuscrit que celui du facsimile. Il existe à la B.N., Paris, une copie de ce meilleur ms., faite pour Darmesteter.

(2) Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, *JA*, 214 (1929), 206 sq. ; Zaehner, *Zurvan*, Oxford, 1955, 276 sq. ; Molé, *Naissance du monde*, 1959, 315 sq.

(3) Henning, An astronomical chapter, *JRAS*, 1942, 229 sq.

(4) Nyberg, *Questions*, 228 sq. ; Zaehner, *Zurvan*, 321 sq.

(5) *Zurvan*, 359 sq.

Ahriman, qu'Ohrmazd a réduit à l'impuissance en récitant la prière *Ahuvar* et en créant Gayōmart, reste inactif pendant 3 000 ans. Puis, la Prostituée l'excite à attaquer le ciel, la terre, les eaux, etc., déchaînant reptiles, scorpions, etc. A chaque être de la création d'Ohrmazd s'en oppose un de celle d'Ahriman.

Le chapitre 5 donne l'horoscope du monde et sa topographie (1).

Le chapitre 6 reprend en détail l'Assaut d'Ahriman contre la création d'Ohrmazd, successivement contre le ciel, l'eau, la terre, la plante, le Bœuf premier-créé, dont le cadavre donne naissance aux végétaux et dont la semence est recueillie et filtrée dans la lune pour donner naissance aux espèces animales ; Gayōmart, dont le corps donne naissance aux métaux et dont la semence, recueillie et filtrée dans le soleil, donne naissance au premier couple humain (sous la forme, d'abord, d'une rhubarbe) ; les feux, etc.

Le chapitre 7 est une variante du 6.

Les chapitres 8 à 24 et 28-29 décrivent le monde (terrestre) : 8 les pays, 9 les montagnes, 10 les mers, 11 les fleuves, 12 les lacs, 13 les animaux ; 14 l'humanité ; ce chapitre a été transcrit et traduit par Schaeder (2), en même temps que plusieurs autres passages relatifs au Bœuf et à l'Homme primordiaux, et traduit par Zaehner (3). Les deux tiers de la semence de Gayōmart sont conservés par Neriosang, tandis que Spandarmat, la terre, en accepte le troisième tiers, d'où naît une rhubarbe dont la tige donne naissance au premier couple humain, Mašye et Mašyāne. Ceux-ci désobéissent à Ohrmazd et adorent les devs ; ils se nourrissent, se vêtent, procréent. Le chapitre 15 concerne la procréation chez l'homme et chez les animaux ; 16 les plantes ; 17 les chefs de chaque espèce ; 18 le feu, c'est-à-dire d'abord les cinq espèces de feu (naturel) et les trois espèces de feu (cultuel), auxquelles s'ajoutent les feux Varhrān, qui soutiennent tous les autres.

Le chapitre 19 concerne le sommeil, 20 les sons, 21 le vent, le nuage et la pluie (et notamment la bataille de Tištar, Sirius, contre Apaoš, démon de la sécheresse, et celle (qui est l'orage) du feu Vazišt contre le démon Spənjagrya.

Le chapitre 22 concerne les bêtes mauvaises, 23 le loup. Le chapitre 24 traite de divers êtres : l'arbre *gaokərəna* ou *haoma* blanc,

(1) Sur l'horoscope, v. Junker, *Über iranische Quellen der Aion-Vorstellung*, Leipzig, 1922, 165, n. 4. Sur la topographie, essais contradictoires de reconstruction par Wolfgang Schütz, *Zeitrechnung und Weltordnung*, 1924 (cf. Diez, Die Siegestürme in Ghazna als Weltbilder, *Kunst des Orients*, I (Steiner, Wiesbaden), p. 37 sq., qui cite une autre reconstruction par F. W. König) et Ferd. Bork, *Die Geschichte des Weltbildes*, 1930. La fin du chapitre V a été traduite par Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalendar*, Upsala, 1934, 22 sq.

(2) Schaeder *ap.* Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, 225 sq.

(3) *The Teachings of the Magi*, London, 1956, 57 sq.

qui doit servir à la rénovation finale, et le poisson Kar qui le garde contre un lézard d'Ahriman ; arbre géant aux nombreuses semences, au milieu de l'océan Frax^{v}kart, où est aussi l'âne à trois pattes, six yeux, neuf bouches, etc., bœufs et oiseaux fantastiques ; animaux (vautour, chien, castor, coq) créés en opposition aux animaux mauvais.

Le chapitre 25 décrit l'année, les saisons, les jours et leurs parties ; différence entre année lunaire et année solaire (1) ; le 26, en corollaire au premier, indique le rôle de chacune des divinités adorées dans l'année : Ohrmazd, Vahuman, la Lune, etc. (sans ordre homogène), et à ce chapitre s'oppose le suivant, 27, qui décrit le rôle d'Ahriman et des démons.

Le chapitre 28 concerne l'homme microcosme et les heptades. Il a été transcrit et traduit par Götze (2).

Le chapitre 29 reprend le sujet du 17 en traitant des chefs des régions (3) ; les chapitres 31 et 32, sur les provinces et les palais, devraient être placés ici.

Le chapitre 30 traite du sort de l'âme après la mort : pendant trois jours, elle reste près du cadavre, le quatrième elle quitte ce monde et rencontre sa religion sous la forme d'une jeune fille, puis elle passe le pont, large si l'âme est bonne, étroit si elle est mauvaise ; ciel, enfer ; *hamēstagān* pour ceux dont les actes bons équilibrent les mauvais.

Le chapitre 33 traite des millénaires de l'état de mélange (c'est-à-dire des six derniers avant la fin du monde) pour en énumérer les calamités :

1. Depuis le Bœuf et Gayōmart jusqu'à Yam xšēt scié en deux ;
2. Mauvais règne d'Až Dahāk ;
3. Règnes de Frētōn, de Manuščihr avec les calamités d'Afrāsyav, que tue Kay Kāūs, qui, à cause des *devs*, perd le *X^{v}arr*, etc., jusqu'à Lohrāsp et à son fils Vištāsp ;
4. Zartušt commence le millénaire où nous vivons. Vištāsp accepte de lui la religion d'Ohrmazd et la propage ; Alexandre conquiert l'Iran, tue les mages, éteint beaucoup de feux, vole et brûle l'*Avesta* ; Artaxšēr restaure l'Empire et la religion mazdéenne ; Šāpūr vainqueur des Tājī (Arabes !) ; Kavāt et la réforme de Mazdak ; Xosrau à l'âme immortelle tue Mazdak et rétablit le mazdéisme ; Yazdakart succombe sous les Tājī, qui instaurent leur mauvaise religion (l'Islam).

Prophétie sur la fin de leur domination, après des invasions turque et romaine : le pays sera sauvé par le roi kay Varhrān et par un fils de Vištāsp, Pešōtan ;

(1) Nyberg, *Texte z. masd. Kal.*, 10 sq.
(2) Götze, Persische Weisheit in griechischem Gewande, *ZII*, 1923.
(3) Sur Gopat-šāh (aussi MX, 62-31 sq), cf. Junker, *Über ir. Quellen*, 173 sq.

5. Le millénaire d'Ušētar, fils de Zartušt, se terminera par l'hiver de Malkūš, auquel résisteront les êtres que protégera l'Enclos de Yam xšēt (mythe des origines reporté à l'avenir) avec disparition des maladies ;

6. Le millénaire d'Ušētarmāh, fils de Zartušt, finissant par des fléaux ; jusqu'à l'avènement de Sōšyans, fils de Zartušt, le Sauveur par excellence.

Le chapitre 34 prend la suite des prophéties en traitant de la Résurrection et du « Corps futur ». C'est, en partie, un retour aux origines. Le premier couple avait successivement inauguré la consommation d'eau, de plantes, de lait, de viande ; les derniers hommes, sous Ušētarmāh, renonceront successivement, en ordre inverse, à la viande, au lait, aux plantes. — Comment Ohrmazd, pour la résurrection, rassemblera-t-il ce que le vent aura dispersé ? Ohrmazd répond à Zartušt que refaire n'est pas plus difficile que faire : la Rénovation n'est qu'une « reprise ». — Gayōmart, premier créé, ressuscite le premier. Puis tous les hommes, ressuscités, subiront le jugement dans l'assemblée d'Isatvāstar, fils de Zartušt. Chacun subira sur soi-même les conséquences de ses actes. Ils passeront l'ordalie du métal fondu, qui pour les justes semblera du lait chaud. Pères et fils, frères, amis se retrouveront. — Sōšyans avec ses aides, « pour la restauration des morts », tuera le bœuf Hatayōš, dont la graisse formera, avec le *hōm*, le breuvage d'immortalité (sacrifice eschatologique, reprise du meurtre primordial). — Chaque démon sera vaincu par son adversaire propre : Akōman par Vahuman, etc. L'Esprit mauvais tombera pour toujours dans sa Ténèbre. — Dans le monde rénové, il n y aura plus de montagnes (1).

Chapitre 35 : Race et succession des Kavis (développe le troisième des millénaires du mélange) ; et famille des *mōpat* (prêtres).

Chapitre 36 : les douze millénaires, associés aux douze signes du zodiaque.

1-2-3 : état *mēnōk* : les créatures sont inconscientes, immobiles, impalpables ;

4-5-6 : état matériel avec opposition : Gayōmart vit 3 000 ans (Ahriman en état d'impuissance) ;

7-8-9 : Gayōmart est tué ; naissance du premier couple, etc., le 8e millénaire est le règne de Dahāk, le 9e commence par celui de Frētōn.

10 : millénaire de Zartušt, jusqu'au temps présent (80 après la conquête musulmane). Là se termine, sans les prophéties habituelles sur les derniers millénaires, ce dernier chapitre du *Bundahišn*.

(1) Les chapitres 33 et 34 ont été transcrits et traduits par Messina, *Orientalia*, 1935, 252 sq.

2) *LE DĒNKART*

Le *Dēnkart* était une encyclopédie en neuf livres, dont les deux premiers sont perdus, ainsi que le premier folio du troisième (1). Peut-être ces parties perdues renseignaient-elles sur les auteurs. On sait seulement que le premier d'entre eux, Āturfarnbag fils de Farruxzāt, était contemporain du calife Ma'mūn. Il eut pour continuateur Zartušt fils d'Āturfarnbāg (probablement son fils), puis Aturpāt fils d'Emet (2).

Les livres 3, 4 et 5 sont d'apologétique rationnelle ; le 6e est fait de sentences morales ; les 7, 8 et 9 sont d'exégèse.

Le livre 3 traite, sans plan d'ensemble, mais avec des groupements perceptibles, toutes sortes de questions surtout morales ; mais aussi de théologie, souvent en polémique avec l'Islam, etc. ; de médecine, etc. La table des matières, en 420 rubriques, a été publiée et traduite par Menasce, p. 82 sq., et les thèmes dominants mis en lumière, p. 16 : « La thèse du dualisme, développée sur le plan du dualisme cosmique, preuve et indice du dualisme transcendant, et éclairant la question de la coexistence physique des contraires ; quant à la cosmogonie et à l'anthropologie, elles répondent à cette recherche d'une physique (théorie du mouvement, du devenir et de la corruption, des puissances de l'âme, etc.), qu'on s'efforce d'intégrer dans la métaphysique dualiste. » La *Cosmogonie* ne fait pas double emploi avec le *Bundahišn*, car celui-ci, essentiellement, raconte, tandis que le *Dēnkart* argumente.

Le livre 4 contient, parmi d'autres matières mal rangées, « mélange de métaphysique et d'histoire doctrinale » (3), une interprétation philosophique des Amahraspands et de leur procession l'un de l'autre à partir du Premier Principe ; et un passage sur l'introduction en Iran, sous Šāpūr, de livres étrangers (grecs et indiens).

Le livre 5 concerne les dires d'Āturfarnbāg fils de Farruxzāt (nommé ci-dessus). Il résume d'abord l'histoire de l'humanité ; puis donne avec plus de détail celle de la race iranienne et du prophète auquel elle a donné le jour. Une seconde partie est faite de 33 questions posées par un chrétien, avec les réponses, sur la métaphysique, les conditions de la révélation, le culte, la pureté rituelle (4).

(1) J. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne, le Dēnkart*, 1958 ; Tavadia, *Die mittelpersische...*, p. 45 sp. ; nombreux passages transcrits et traduits par Zaehner, *Zurvān*.

(2) Un Emet est connu de Hamza al-Isfahāni et par le *Fihrist* d'al-Nadīm, ce qui le situe au xe siècle. Selon Menasce, 10 sq., une allusion à la chute du royaume khazare (965) permet de préciser qu'il s'agit de la fin de ce siècle. Cependant, Mary Boyce, dans son compte rendu du livre de Menasce, *BSOAS*, 1960, 149, maintient comme plus vraisemblable le ixe siècle.

(3) Analysé par Menasce, 23 sq.

(4) Tavadia, 61 ; Menasce, 29.

Le livre 6, le plus facile et le mieux traduit (1), est une anthologie de sentences morales « des sages d'autrefois ».

Les livres 7-8-9 forment un thesaurus d'exégèse. Le livre 7, compendium de la vie de Zoroastre (c'est-à-dire de sa légende), exprime une philosophie de l'histoire, campant la personne du prophète au centre de la chaîne de la prophétie, qui va de Gayōmart à Sōšyans (2).

Le livre 8 résume l'*Avesta* tel qu'il existait encore à cette époque et le livre 9 en reprend une partie avec plus de détail (3).

3) *LE* GAJASTAK *ABDULLĀH

Cet ouvrage, dont le titre est généralement lu *Gajastak Abāliš* (4), est la relation d'une conférence théologique, réelle ou supposée, tenue en présence du calife Ma'mūn entre Āturfarnbag (l'auteur) et Dadv Ohrmazd, manichéen passé à l'Islam sous le nom d'Abdullāh.

4) *INÉDIT D'ĀTURFARNBĀG*

Cet inédit de l'auteur bien connu est mentionné par Tavadia, p. 53 ; il traite de rituel.

5) *MORCEAUX CHOISIS DE ZĀTSPRAM*

Zātspram traite les mêmes sujets que le *Bundahišn* et que le livre 7 du *Dēnkart (Cosmologie et vie de Zoroastre)*, mais plus systématiquement. Il présente l'histoire du monde en trois phases : 1. Avant le mélange du bien et du mal ; 2. L'état de mélange, avec la vie de Zoroastre ; 3. Après la séparation : la rénovation du monde (5).

6) *ŒUVRES DE MĀNUŠCIHR, FRÈRE DE ZĀTSPRAM*

a) *LES ÉPITRES* (NĀMAKĪHĀ).

Ces épîtres, au nombre de trois, ont pour titre complet *Épîtres et proclamations publiques sur la question de la purification d'un*

(1) La traduction de SANJANA est, pour une fois, utilisable ; elle va du vol. X, 1 sq. de la seconde pagination, au vol. 11, 24, première pagination.

(2) Le livre 7 a été traduit par WEST, *SBE*, XLVII ; transcrit, traduit et commenté par MOLÉ, *La légende de Zoroastre* (thèse complémentaire) ; v. aussi TAVADIA, 66, MENASCE, 63 et NYBERG, Zaratustrabiografien i Dēnkart, *Religion och Bibel*, 1955, 3-19.

(3) Les livres 8 et 9 ont été traduits par WEST, *SBE*, XXXVII ; cf. TAVADIA, 68 et 72, MENASCE 56 et 67, MOLÉ, *Le problème zoroastrien*, *passim*.

(4) La nouvelle lecture est de MENASCE, *Une encyclopédie...*, p. 11 et n. 3 ; cf. TAVADIA, p. 53. Ed. et trad. par A. BARTHÉLEMY, Paris, 1887.

(5) TAVADIA, 83 ; transcription des chapitres 29 et 30 dans BAILEY, *Zoroastrian Problems*, 209 sq. ; transcription et trad. de divers passages par SCHAEDER *apud* REITZENSTEIN-SCHAEDER, *Studien z. ant. Synkretismus*, 214 sq., par ZAEHNER, *Zurvān*, *passim*, et par MOLÉ dans ses deux thèses, *passim*.

homme qu'a souillé le contact d'un cadavre. L'auteur s'oppose à une ordonnance de son frère Zātspram qui déclarait inutile la grande purification appelée *Barəšnum* (1).

b) *LE* DĀTASTĀN Ī DĒNĪK.

Ce « Code religieux » répond à 92 questions posées par Miθr-x^{v}aršēt, fils d'Āturmāh, sur toutes sortes de sujets de morale, de rituel, de coutume (2).

b) *Ouvrages non datables*

1) *LE* ŠKAND GUMĀNĪK VICĀR

Résolution décisive des doutes par Martānfarrux fils d'Ohrmazddāt : c'est une apologie du dualisme mazdéen contre les religions étrangères (manichéisme, christianisme, judaïsme, Islam) (3). En voici les principales thèses :

L'attaque d'Ahriman contre Ohrmazd se justifie par la logique des contraires.

Ohrmazd, tout puissant, ne peut faire que le mal soit bien : pouvoir tout n'est pas pouvoir l'absurde.

Explication astrologique du bien et du mal, par l'influence des étoiles (créatures d'Ohrmazd) et des planètes (créées par Ahriman).

Contre les athées, les matérialistes, les sceptiques, les hédonistes.

Nécessité de deux principes (et de deux seulement). Le monde est un instrument suscité par Dieu pour l'éviction du mal.

Toute chose du monde visible a sa semence dans le monde invisible.

L'Adversaire est antérieur à la création.

Notre âme se sent égarée, donc il y a un Trompeur.

Contre l'Islam : mu'tazilites et aš'arites renvoyés dos à dos. Le Dieu de l'Islam, auteur du mal, de la désobéissance, des peines de l'enfer, confronté avec le dieu mazdéen, exclusivement bon et bienfaisant.

Contre les juifs : critique de la Genèse, etc.

Critique du christianisme (mettant à profit la polémique musulmane, juive, manichéenne) (4) et particulièrement de l'incarnation, de la trinité, de la rédemption.

Critique du manichéisme et notamment de la doctrine selon laquelle Dieu et le Démon sont également infinis.

(1) TAVADIA, 89.

(2) TAVADIA, 87 sq. La seconde partie, questions 41-92, faisant suite à la publication de T. D. ANKLESARIA (1911), est annoncée par P. K. ANKLESARIA. Transcription et traduction de divers passages dans MOLÉ.

(3) TAVADIA, p. 92. La publication de MENASCE, 1945, comporte des analyses et discussions détaillées. Sur la polémique anti-chrétienne, v. ASMUSSEN, Kristendommen i Iran og dens forhold til Zoroastrismen, *Dansk Teol. Tidsster*, 1959, 209 sq.

(4) MENASCE, 209.

2) *DĀTASTĀN Ī MENŌK Ī XRAT*

Code de l'Esprit de Sagesse, est le résumé clair et facile d'une doctrine qui se réclame de la raison, sous forme de réponses à 62 questions. De nombreux passages, importants pour la question du zervanisme, ont été transcrits et traduits par Nyberg ou par Zaehner (1).

3) *CĪM Ī KUSTĪK*

Symbolique du cordon sacré (2). La même question est traitée dans le *Dātastān ī Dēnīk*, 38-39. L'original pehlevi est perdu : il n'en subsiste que la version pāzend.

4) *LES* HANDARZ *ET AUTRES MANUELS PRATIQUES* (3)

a) La grande collection (58-71 des *Pahlavi Texts* d'Asana) a été traduite par Zaehner ;

b) L'autre collection (144-153) de même (4).

c) *Pand Nāmak ī Zartušt ou Vicītak Handarz ī Pōryōtkēšān, Livre des Préceptes de Zoroastre* ou *Maximes choisies des premiers sages*, a été réédité par Nyberg, édité et traduit par Kanga, traduit par Zaehner et par Corbin (5).

d) *Abiyātkār ī Vazurk-Miθr ī Bōxtakān, Mémorial de Vazurg-Mihr fils de Bōxtak, pour l'éducation des princes.* L'auteur ne fait probablement qu'un avec Burzōē, ministre de Xosrau I (6).

e) *Doctrine des vingt-cinq choses*

attribuée au même sage (7). A été traduite par Zaehner, *Zurvan*, 408.

f) *Petits écrits de la collection Asana.*

1. Attribués à Āturfarnbāg ; 2) Six parties de la médecine du contentement ; 3) Les qualités de divers types humains. Cf. Tavadia, 105.

Il existe une version arabe de ce genre d'écrits pehlevis : cf. Henning, *ZDMG*, 1956, 73 sq.

(1) Nyberg, *Questions*, 198 sq. ; Zaehner, *Zurvan*, 367 sq. ; cf. Tavadia, 98. (Errata, 98, l. 2 : *ein bestimmtes Gebiet wie...* ; 100, l. 14 du bas, *passen nicht auf...*)

(2) Tavadia, 102. Depuis, édition par Junker sous le titre : *Der Wissbegierige Sohn*, Leipzig, 1959.

(3) Tavadia, 103 ; les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de l'édition d'Asana.

(4) *The Teachings of the Magi*, 101 sq. et 110 sq.

(5) Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, I ; M. F. Kanga, *Citak Handarz i Poryotkešan*, Bombay, 1960 ; Zaehner, *Teachings*, 20 sq. ; la traduction de Corbin, *Pour e Daoud Memorial*, II (1951), 124 sq., a échappé à Tavadia, 104.

(6) Tavadia, 104. — A. Christensen, La légende du sage Buzurjmihr, *Acta orientalia*, 8, 81 sq.

(7) Tavadia, 105.

5) *TEXTES SUR LES MŒURS ET COUTUMES RELIGIEUSES*

a) ŠĀYAST NĒ ŠĀYAST, *Il convient, il ne convient pas,* concerne la prière, la confession, mais surtout le rituel, sur lequel il donne beaucoup de détails intéressants (1).

b) RIVĀYAT PEHLEVIE encadrant le *Dātastān ī Dēnīk,* traite des mœurs, usages et cérémonies, mais aussi de cosmogonie, d'eschatologie, de légendes, de folklore, etc. (2).

6) *VICĪRKART Ī DĒNĪK ou VICĪRĪHA Ī DĒN Ī MAZDĒSN* (3)

Décisions religieuses ou *Les décisions sur la religion mazdéenne.*

7) *ARTĀG VĪRĀF NĀMAK*

Histoire du Juste Vīrāf. Pour retrouver la bonne tradition qui était perdue, Vīrāf prend un narcotique, il feint la mort pour se rendre dans l'au-delà, d'où il rapporte une description du ciel et de l'enfer, des délices et des peines qui attendent les bons et les méchants. Ouvrage comparable à plusieurs ouvrages musulmans, tel le *Libro della Scala,* source probable de *La divine comédie.* Fut connu en Europe dès 1816, grâce à la traduction (faite sur les versions persane et gujeratie) de J. A. Pope (4).

8) *YAVIŠT Ī FRYĀN*

est un petit écrit fait des réponses que le sage de ce nom, connu dans l'*Avesta, Yt* 5, 81 sq., fait aux énigmes d'un sorcier. L'ouvrage est publié et traduit par Haug en appendice à son *Artā Vīrāf.*

(1) TAVADIA, 111. L'édition de TAVADIA, Hamburg, 1930, transcription et traduction, ne comporte que 10 chapitres : c'est le *Šāyast nē Šāyast* proprement dit. La traduction de WEST, *SBE,* V, 249 sq., compte 13 chapitres en plus ; sur leur provenance, cf. BARTHOLOMAE, *Die Zendhandschriften der Münchener Bibliothek,* 1915, p. 8, 47, 105 sq.

(2) TAVADIA, 111. — En réalité, il y a deux *rivāyats* pehlevies, l'une précédant, l'autre suivant le *Dātastān,* comme l'a bien vu CHRISTENSEN, *Codices Avestici et Pahlavici,* III, 6.

(3) TAVADIA, 114.

(4) TAVADIA, 116. Cf. MOLÉ, Les implications historiques du prologue du Livre d'A. V., *RHR,* 1951, 36 sq. — Sur les sources arabes de *La divine comédie,* voir Levi della VIDA, *Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia, Al-Andalus,* 1949, 377 sq.

9) *TEXTES APOCALYPTIQUES*

a) *Le* JĀMĀSP NĀMAK *et l'*ABIYĀTKĀR Ī ŽĀMĀSPĪK.

Prophéties du sage Jāmāsp sur la fin du millénaire de Zarathuštra et version plus récente des mêmes (en pāzend, parsi et persan) touchant l'histoire universelle de l'Iran (1). Vištāsp se fait raconter l'histoire par Žāmāsp (instruit par Zoroastre) : création par la voix d'Ohrmazd, premières créatures célestes et terrestres, premiers rois, habitants de diverses parties du monde ; et il s'en fait prédire la suite : succession des rois depuis Vištāsp ; venue d'un homme du Pātašxᵛārgar, Kay Varhrān, qui livrera une bataille, prélude à l'arrivée de Pešōtan et d'Ušētar ; venue d'Ušētar, d'Ušētarmāh et de Sōšyans.

b) ZAND Ī VAHUMAN YASN *ou* BAHMAN YAŠT.

« Version pehlevie du *Yašt* de Vohu Manah », donne l'histoire du monde depuis Zoroastre sous forme de visions communiquées au prophète par Vohu Manah (la Bonne Pensée) (2).

Deux versions du texte semblent s'être mêlées. Zoroastre a la vision d'un arbre à quatre branches (puis d'un à sept), respectivement d'or, d'argent, (de bronze, de cuivre, de plomb), d'acier et de fer, représentant les règnes de Vištāsp, (d'Artaxšēr l'Achéménide), d'Artaxšēr le Sassanide, (de Vologèse l'Arsacide, interverti avec le précédent de Varhrān V), de Xosrau à l'âme immortelle, et la fin du millénaire de Zoroastre.

Les désastres et abominations qui marqueront la fin de ce millénaire (encore à venir quand l'ouvrage a été composé) sont annoncés : règne des *devs* échevelés, l'Iran sous la domination des Turcs, des Arabes, des Byzantins, « hommes à ceinture de cuir ». Ušētar, fils de Zoroastre, avec Varhrān le splendide (donné ici comme son fils) et Vandithīm, ainsi que Cihrmiyān-Pešōtan, fils de Vištāsp, livreront des batailles, restaureront la religion et rouvriront l'âge d'or.

Les derniers millénaires sont brièvement mentionnés : sous Ušētarmāh, le héros Sām, ressuscité, retuera le dragon Až Dahāk ; enfin, Sōšyans amènera la résurrection et le « Corps Futur ».

10) *MĀTĪKĀN Ī HAZĀR DĀTASTĀN*

Livre (ou Principes) des mille Verdicts (3), touche occasionnellement à la religion : le chapitre 8 concerne les Dastavars (grands-

(1) TAVADIA, 124 et 125.
(2) TAVADIA, 121. Ajouter : B. T. ANKLESARIA, *Zand i Vahuman Yasn*, text, transliteration and translation in English, Bombay 1957 (réimpression anastatique d'une édition parue en 1919).
(3) TAVADIA, 129. Ajouter les articles de PAGLIARO dans la *RSO*.

prêtres, *dastūrs*), le 11 l'Ordalie ; 12, 15 *(partim)* et 42 et 43 *(partim)* les fondations de feux et autres, 40 et 44 *(partim)* la compétence des magupats (prêtres) et de leurs supérieurs. Voir aussi l'Index de Bulsara.

11) *OUVRAGES PROFANES*

a) *Draxt ī Asūrīk ut buz (L'arbre syrien et le bouc)*, Tavadia 133 ;
b) *Husrav ut Rētak (Le roi Xosrau et son page)*, T. 134 ;
c) *Aβiyātkār ī Zarērān (Le mémorial de Zarēr)*, T. 135 ;
d) *Kārnāmak ī Artaxšēr ī Pāpakān (Livre de la Geste d'Artaxšēr fils de Pāpak)*, T. 137 ;
e) *Māh ī Fravartīn rōč i Xvardāt (Le sixième jour de l'année)*, T. 139 ;
f) *Vicārišn ī Catrang (Explication du jeu d'échecs)*, T. 139 ;
g) *Šaθrastānīhā ī Erān šaθr (Les provinces d'Iran)* et *Aβdīh ut sahīkīh ī Sakastān (Les merveilles et curiosités du Sakastan)*, T. 141.

3. Sources en pazend, parsi, persan, gujerati

Certains ouvrages pehlevis ne sont conservés que transcrits en caractères avestiques, c'est-à-dire en pāzend. Tels le *Škand Gumānīk Vicār*, pour les chapitres 6 à 16, l'*Aβyātkār i Žāmāspīk*, le *Cīm ī Kustīk*, etc.

Il existe en outre des écrits en pāzend dont on ne sait s'ils reposent ou non sur un original pehlevi : c'est le cas de bénédictions, louanges et formules de confession *(patet)*. L'existence d'un original pehlevi peut être déduite de fautes du texte pāzend ou de références à l'époque sassanide.

Trois recueils de textes pāzend ont été publiés :

1. *Yasna Haptanhāiti*, Bombay, An 1242 de Yazdagard ; 2. Antia, *Pāzend Texts*, Bombay, 1909 ; 3. *Zand i xᵛartak Apastāk*, éd. Dhabhar, Bombay, 1927 (1).

Darmesteter, *Zend-Avesta*, vol. 3, p. 167 sq., donne la traduction d'un *Patet*, d'un *Āfrīn gāhānbār (Louange saisonnière)* et d'une prière à Ohrmazd.

Les textes pāzends peuvent à leur tour être translitérés en caractères arabes, ce qui donne des textes parsis.

Il y a un texte pehlevi qui nous est parvenu seulement en traduction persane, traduction qui elle-même ne repose pas directement sur l'original pehlevi, mais sur une traduction arabe, dont il subsiste une citation (chez Mas'ūdī) : c'est la *Lettre de Tōsar* (2), dont le texte

(1) Cf. TAVADIA, p. 127 sq.
(2) Plutôt que *Tansar*, cf. MENASCE, *Une encyclopédie...*, 57, n. 1.

persan et la traduction française ont été publiés par Darmesteter, *JA*, 1894. La lettre est apocryphe, mais le personnage est historique : il fut chargé par Artaxšēr Ier de réorganiser la religion mazdéenne. La lettre, adressée à un roi du Tabaristān (Iran septentrional), est une justification d'Artaxšēr, auquel ce roi avait fait divers reproches : s'être donné (à tort) comme restaurateur de la foi ancienne, avoir réparti les hommes en quatre classes, être cruel, avoir fait des lois somptuaires et d'héritage, employer des espions, etc. — Selon Christensen (1), la lettre représente la situation de l'Iran à l'époque de Xosrau Ier.

Il existe aussi une littérature mazdéenne rédigée directement en persan, le plus souvent en vers (2).

Au XIIIe ou au XVe siècle, Zartušt Bahrām, fils de mobad et sachant le pehlevi, paraphrase en vers la vie de Zoroastre (3) telle que la racontait le 7e livre du *Dēnkart*, ainsi que l'*Artāg Vīrāf*. Il compose en outre le poème de *Caŋraŋhāca*, récit de la discussion de Zoroastre avec un sage hindou ainsi nommé.

On versifie aussi le *Mēnōk ī Xrat*, le livre de Žāmāsp, etc. On écrit en 1600 le poème *Qiṣṣa i Sanjān*, qui est notre source unique pour l'histoire de l'exode parsi dans l'Inde.

Mais les thèmes proprement épiques font presque totalement défaut dans cette littérature, comme s'ils avaient été accaparés par la grande littérature ralliée à l'Islam. « On se contente de versifier des mythes isolés, des récits sur Gayōmart, sur Jamšēd, sur Garšāsp (4). »

Le *Sad Dar (Cent chapitres)*, petit manuel pratique du mazdéen, existe en vers et en prose. Ce fut le premier ouvrage mazdéen connu en Europe : Hyde en donna une traduction complète (5).

Un autre ouvrage en cent chapitres, mais plus détaillé, a pour titre soit *Sad Dar Bundeheš (Les cent chapitres de Cosmogonie)*, soit *Sad Darband Hōš (Les cent défilés de Sagesse)*. Il est très souvent cité dans les *Rivāyats*. Une traduction complète en a été donnée par Dhabhar dans *The Persian Rivāyats of Hormazyār Framarz*, 1932, 497-578. Il fourmille de détails intéressants. Par exemple, au chapitre 5, Ormazd dit à Zoroastre : « Je t'ai créé meilleur que tous les

(1) *L'Iran sous les Sassanides*², 63 sq.

(2) West, *Grundriss*, II, p. 122 sq ; Molé, Deux aspects de la formation de l'orthodoxie zoroastrienne, *Ann. Inst. Phil. et Hist. Orient.*, XII, 1952, 311 sq., énumère les principales œuvres, dont plusieurs sont inédites en ms. à la Bibl. Nat. ; v. aussi D. Menant, *ERE*, 6, 152 (Gabars) et les notes bibliographiques de F. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre*, Saint-Pétersbourg 1904.

(3) F. Rosenberg, *Le Livre de Zoroastre*, Saint-Pétersbourg, 1904. Cf. maintenant l'édition par Dabirsiyagi, Téhéran, 1959.

(4) Molé, *Deux aspects...*, 313. — Des extraits de *Rivāyats* en vers sur Tahmuras, Jamšēd et Garsāsp, ont été publiés par Spiegel, *Die traditionelle Literatur der Parsen*, 317-348.

(5) West, *SBE*, 24, p. 25 sq. ; cf. Darmesteter, *Z.-A.*, 1, CXVI, n. 3.

autres Amšaspands et yazatas. » Le chapitre 44 parle de la consécration de têtes de bétail, en conséquence de vœux. Au chapitre 54, au lieu du « choix » des *Fravašis*, dont parle le *Bundahišn*, on a l'épisode de l'homme, du feu et du bétail qui ne veulent pas, lors de la création, descendre dans le monde. Ormazd les persuade cependant d'y aller.

Un autre texte important cité par les *Rivāyats* est le traité intitulé *Ulemā i Islām (Les docteurs de l'Islam)*. Il en existe deux versions, dont on trouve la traduction complète, mais défectueuse, dans Dhabhar, *The Persian Rivāyats*, 438 à 457. Certains passages sont souvent cités en connexion avec le problème du zurvanisme, notamment par Zaehner, *Zurvan*, p. 409 sq., qui en donne de bonnes traductions. C'est en effet l'ouvrage mazdéen où la priorité ou suprématie du Temps est le plus nettement affirmée. On y lit par exemple, § 8 de la seconde version : « Voici ce qui est révélé dans la religion de Zoroastre. Excepté le Temps, toutes autres choses sont créées. Le Temps est le créateur... » Et au § 9 : « Il créa alors le feu et l'eau ; et quand il les eut mis ensemble, Ohrmazd vint à l'existence... »

C'est en 1478 que Nariman Hōšang rapporta d'Iran la première réponse à des questions posées par les Parsis. Les relations entre les deux groupes devaient durer un peu moins de trois siècles : elles furent rompues en 1768, lors de la prise de Kerman par les Afghans. West les classe (*Grundriss*, II, p. 125 sq.) en vingt-deux rubriques. Dix-sept *rivāyats* sont décrites par Dhabhar dans l'introduction à son ouvrage *The Persian Rivāyats of Hormazyār Framarz and others*, Bombay, 1932. La plupart sont partiellement traduites dans le même ouvrage. Le texte de beaucoup d'entre elles est accessible dans l'édition lithographiée procurée par M. R. Unvala, *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, avec une introduction par J.-J. Modi, 2 vol., Bombay, 1922. En voici l'énumération :

1. *Rivāyat* de Nariman Hōšang (1478) ;
2. Du même (1486) ;
3. *Rivāyat* (1511) ;
4. Lettre envoyée avec la *Rivāyat* de Kaus Kāmdīn;
5. Lettre envoyée avec la *Rivāyat* de Jasa (1516) ;
6. *Rivāyat* d'Asfandyār Sohrāb ou Maktūb i Maneck Canga;
7. *Rivāyat* de Kāma Bohra (1527) ;
8. Maktūb i Maneck Canga : *Rivāyat* de 1535 ;
9. Lettre de Kāmdīn Šāpūr (1559) ;
10. Lettre de Farīdūn et Marzbān ;
11. Lettre du Dastūr Ardešīr Nōšarvān de Kerman au Dastūr Kāmdīn Padām de Broach (1598) ;
12. *Rivāyat* de Kaus Māhyār (1599-1601) ;
13. *Rivāyat* de Bahman Asfandyār (1627) ;
14. *Rivāyat* du Dastūr Barzū (1646) ;

15. Lettre adressée au Dastūr Rustam Pešōtan et à d'autres sur la controverse concernant le nouveau daxma de Surat (1668) ;
16. Lettre aux prêtres de Surat (1670) ;
17. Lettre de Kaus Kāma (1593 ?) ;
18. *Rivāyat* de Šāpūr Bharuci.

Les questions touchées par les *Rivāyats* ont un caractère pratique et clérical, dans la sphère civile ou dans la sphère liturgique. Au civil : le mariage, dont on mentionne cinq espèces ; on recommande le mariage consanguin ; le divorce, l'adultère ; les lois de succession ; qualification des juges et des témoins ; non-zoroastriens ; prêtres : *dastūrs* et *herbads*, leur revenu ; les feux, différence entre l'usage parsi et l'usage guèbre ; rites funéraires ; *āfrīngāns* ; fêtes et cérémonies diverses ; etc.

En dehors de l'étude du droit et du rituel, les *Rivāyats* donnent de rares informations sur l'état de la communauté guèbre.

Sur le *Dabistān* et le *Desātīr*, v. p. 371.

Les textes en langue gujeratie sont de trois espèces :

a) Traductions de l'*Avesta* et d'ouvrages pehlevis, etc., v. Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, p. CXII sq. ;

b) Études historiques, etc., telle la *Parsee Prakaš* ;

c) Textes rituels, ou *nirang*. Trois éditions de l'*Avesta* avec rituel en gujerati sont citées par Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, p. XC :

1° L'édition faite en 1850 par l'*Ervad Aspandyār Fram Rabadi* ;
2° L'*Akhbāri Saudāgar*, grande édition en quatre volumes grand in-8°, connue sous le nom de *Tamām Avastā (Avesta complet)*, 1871 ;
3° L'édition de Tahmuras Dinshaw Anklesaria, *The Sacred Books of the Parsis*, Part I : *Yasna bā Nirang*, Bombay, 1888. C'est cette dernière édition que Darmesteter a suivie.

En outre, le *Sarnāme i rāz i Yazdān*, en persan et gujerati, a été édité par P. J. L. Hataria en 1255 de Yazdakart.

***

Les manuscrits zoroastriens sont principalement conservés dans les bibliothèques suivantes :

a) *BIBLIOTHÈQUE NATIONALE, PARIS*

E. Blochet, *Catalogue des manuscrits mazdéens de la B. N.*, Besançon, 1900 ; 2e éd., Paris, 1905.

ID., *Catalogue des Manuscrits persans de la B. N.*, III et IV (où sont décrits le ms. du *Bundahišn* de Darmesteter et quelques autres).

b) *AUTRES BIBLIOTHÈQUES D'EUROPE*

1. *Bibliothèque de l'Université de Copenhague :*

Westergaard, *Catalogue.*

La plupart des mss. sont reproduits en facsimile dans *Codices Avestici et Pahlavici Universitatis Hafniensis*, 11 vol.

2. *Staatsbibliothek München :*

Chr. Bartholomae, *Die Zendhanschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, 1915.

3. *India Office Library, London :*

H. Ethé, *Catalogue of Persian mss. in the Library of the India Office*, I, 1903 ; Dhalla, *The Avesta and Pahlavi mss...*

Iranian Mss. in the Library of the India Office, *JRAS*, 1912.

4. *British Museum.*

5. *Bodleian Library, Oxford :*

E. Sachau, puis H. Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish and Pushtu mss. in the Bodleian*, 1889.

Le ms. J2 a été publié en facsimile par Mills, *The ancient ms. of the Yasna*, 1893.

La Bodléienne possède en outre la photographie complète du ms. du *Yasna* qui avait été prêté par Sanjana et dont Darmesteter a utilisé les indications en pehlevi sur le rituel.

6. *Royal Asiatic Society, London :*

Menasce, A provisional Handlist of the late E. W. West's Papers preserved in the Library of the RAS, *JRAS*, April 1950.

Un commentaire inédit du *Videvdat* a été copié à moitié et cette copie se trouve à la RAS dans les papiers de West (Menasce).

7. *University Library, Cambridge :*

E. G. Browne, *Catalogue of Persian mss.*, 1896.

8. *Bibliothèque de l'Université de Florence.*

On trouvera, entre autres choses, d'utiles renseignements sur ces collections dans la préface à l'ouvrage de J. M. Unvala, *Collection of Colophons of mss. bearing on Zoroastrianism in some libraries of Europe*, Bombay, 1940.

C) *BIBLIOTHÈQUES DE L'INDE*

1. *Mulla Feroze Library, Bombay :*

B. N. Dhabhar, *Descriptive Catalogue of some mss. bearing on Zoroastrianism and pertaining to the... Mulla Feroze Library*, 1923.

2. *Mihr Rana Library, Nausari :*

B. N. Dhabhar, *Descriptive Catalogue of all mss. in the First Dastur Meherji Rana Library*, Nausari 1923.

3. *Library of Bombay University.*

4. *Maneckji Limji Hoshang Hātariā Library.*

4. Inscriptions iraniennes (1)

a) *Achéménides*

Les inscriptions de Darius et de ses successeurs nous renseignent un peu sur la religion. Elles se trouvent dans les capitales achéménides de Persépolis et de Suse, à Naqš i Rustam près de Persépolis, à Hamadān (Ecbatane), à Suez, à Behistūn (sur la route de Babylone à Ecbatane), etc.

A Behistūn, Darius a fait graver ses hauts faits : la soumission à son pouvoir de toutes les provinces de l'Iran. L'inscription est surmontée d'un relief, qui seul est visible du pied de la paroi rocheuse ; l'inscription est inaccessible, sauf par une périlleuse escalade. Elle n'était donc pas destinée à être lue : elle constituait une sorte d'étalon, érigé face au ciel et à l'éternité. Des copies en avaient été faites à l'usage des hommes, dans la langue qui servait de langue écrite dans tout l'Empire, c'est-à-dire en araméen : l'une d'elles, en fragments, a été retrouvée à Éléphantine.

La grande innovation de Darius par rapport à Cyrus n'est pas seulement d'avoir rédigé cette inscription — et celles qui ont suivi — dans les diverses langues de l'Empire, alors que Cyrus écrivit la sienne pour les seuls Babyloniens ; c'est surtout d'avoir proclamé, dans cette inscription et dans chacune des suivantes, la suprématie d'un dieu dont Cyrus ne parle même pas, « Ahuramazda, le plus grand des dieux ».

C'est à Ahuramazda que Darius doit son trône ; mais il l'a mérité par sa justice : « Ahuramazda et les autres dieux qui existent, proclame-t-il, *Behistūn*, IV, 61 sq., m'ont aidé parce que je n'ai été ni impie, ni méchant, ni tyrannique à l'égard du faible, pas plus que du puissant ; parce que j'ai agi selon la rectitude. »

La majesté universelle d'Ahuramazda est exaltée en tête de plusieurs inscriptions, à Suse et à Naqš i Rustam : « Dieu puissant est Ahuramazda qui a créé cette terre-ci, qui a créé ce ciel-là, qui a

(1) Les inscriptions iraniennes font l'objet d'un *Corpus Inscriptimum Iranicarum*, en cours de publication à Londres, Lund Humphries and Co.

créé l'homme, qui a créé le bonheur pour l'homme, qui a fait Darius roi... »

Dans l'inscription de Naqš i Rustam B, Darius a tracé un portrait moral et physique de lui-même. A l'exemple d'Ahuramazda, il est ami de la justice, non ami de ceux qu'inspire la tromperie *(drauga)*.

Le texte vieux perse des inscriptions est aisément accessible, en transcription, avec traduction anglaise, dans R. G. Kent, *Old Persian*, New Haven (E.-U.), 1950, 2e éd. revue, 1953.

Très importante au point de vue de l'histoire religieuse est l'inscription dans laquelle Xerxès proclame : « Et parmi ces pays (en rébellion) il y en avait un où, auparavant, les *daivas* étaient adorés. Alors, par la faveur d'Ahuramazda, je détruisis ce sanctuaire de *daivas* et proclamai : « Que l'on n'adore pas les *daivas* ! » Là où auparavant les *daivas* étaient adorés, là j'adorai Ahuramazda » (Xerxès, *Persépolis*, H, 35 sq.).

Un autre passage de la même inscription nous donne notre unique information sur la conception achéménide de l'après-mort : « Quiconque respectera la loi d'Ahuramazda et adorera Ahuramazda... sera heureux vivant, bienheureux *(artāvan-)* mort. » Ce texte implique une doctrine de la rétribution et est recoupé, quant au sens donné à l'adjectif *artāvan-*, par la glose grecque *Artaioi* : *Hērōes, Persai* (1).

Sous Artaxerxès II (405-359), Mithra et Anāhitā sont pour la première fois mentionnés.

b) *Sassanides*

1. *Dipinti* de la Synagogue de Dura-Europos (2). Ces inscriptions intéressent l'histoire religieuse par leurs noms de personnes et par les noms de jours et de mois.

2. Inscriptions des rois sassanides et de leurs ministres. Une liste en est donnée par Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*², 51 sq. Il faut y ajouter deux inscriptions dont il sera question ci-dessous, celles de Kartēr à la Ka'ba de Zoroastre et à Sar Mašhad (3).

Les plus importantes de ces inscriptions sont énumérées par Frye, *Notes on the Early Sassanian State and Church* (4).

Artaxšēr Ier, dans la courte inscription gravée sur son relief d'investiture à Naqš i Rustam, se donne comme dieu *(bag)* et comme *mazdēsn* (adorateur de Mazda).

Šāpūr a fait graver, à l'exemple des grands Achéménides, le récit

(1) Hésychius. Sur les mots *artācā brazmaniy*, laissés ici sans traduction, v. D.-G., *BSOAS*, 1962.

(2) Cf. ci-dessous.

(3) L'inscription de Hajjīābād a été republiée par Nyberg dans *Øst og Vest (Mélanges Christensen)*, 1945, 62.

(4) *Studi... Levi della Vida*, I, Roma, 1957, 314 sq.

de ses hauts faits. On a retrouvé cette inscription (1) sur les parois de la Ka'ba i Zardušt dégagées en 1936-1939. (Elle y est bien placée, car elle fait face au relief rupestre où s'illustre par l'image le même haut fait qui constitue le *climax* de l'inscription : l'humiliation de Valérien, empereur romain.) La fin de cette inscription est occupée par l'énumération de fondations religieuses ; plus précisément, de fondations de feux sacrés. Ces feux sont, tantôt, appelés « feu Anāhīt » (et c'est aussi le nom d'une des royales épouses), tantôt « feu Varhrān ».

A la suite de cette inscription, figure celle que fit graver Kartēr, ministre de Šāpūr mais qui lui survécut et servit encore sous Ohrmazd I et sous Varhrān I (2). La *dēn mazdēsn* « religion mazdéenne » y est nommée trois fois.

L'inscription de Paikuli, due à Narseh, fils de Šāpūr Ier, et celle de Sar Mašhad, toutes deux très mutilées, sont importantes pour l'histoire de l'Église mazdéenne au début de la période sassanide. Voir en dernier lieu R. Frye, Remarks on the Paikuli and Sar Mašhad Inscriptions, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1957, 702 sq.

Les monnaies et les monuments figurés seront cités et décrits à leur place dans les chapitres suivants.

(1) On l'appelle parfois, depuis Rostovtzeff, *Res Gestae divi Saporis* (comme il y avait les *Res Gestae divi Augusti*). Edition provisoire dans Sprengling, *Third Century Iran*. En outre, le texte grec dans E. Honigmann et A. Maricq, *Etudes sur les Res gestae divi Saporis*, Bruxelles, 1953, et plus récemment : A. Maricq, *Syria*, 1958, p. 295 sq.

(2) Edition provisoire dans Sprengling, v. note préc.

CHAPITRE II

LES PRATIQUES

A) LE RITUEL (1)

1. Le « Yasna »

Yasna signifie « sacrifice » (skr. *yajñaḥ*). C'est essentiellement un sacrifice de *haoma* (liqueur sacrée) accompli devant le feu. Il a lieu dans un local, l'*urvīsgāh*, distinct de celui où le feu habite en permanence.

Le rite du *Yasna* proprement dit est précédé de diverses opérations préliminaires formant le *paragra*, et dont la dernière consiste à préparer la liqueur qui servira au sacrifice. Les autres sont accessoires. Ce sont :

— le rite du *zōhr* ou eau bénite. Il consacre l'eau extraite d'un puits dépendant du temple. Elle y sera rejetée à la fin de la cérémonie du *Yasna*, en un rite appelé mélange du *zōhr*, c'est-à-dire sa réunion à l'eau du puits originel ;

— le rite du *barsom*, ou faisceau de baguettes, aujourd'hui remplacées par des tiges de métal mais dont le nom rappelle celui du *barhiṣ*, la jonchée d'herbes qui servait de nappe dans le sacrifice védique. Au cours du rite parsi, de l'eau sacrée est versée sur le *barsom*. Le symbolisme de cette opération, comme l'écrit Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, 397, entériné par Modi, *Religious Ceremonies*, p. 266, est transparent : « Le *barsom*

(1) Sur la prière dans le mazdéisme, voir D.-G., dans *La Preghiera nelle varie religioni*, 1962.

représente la nature végétale, l'eau sacrée représente les eaux : on la met en contact idéal avec lui pour pénétrer toute la flore des vertus de l'eau et féconder la terre. » Le *barsom* sera posé, au cours du *Yasna*, sur deux supports en forme de croissants de lune, symboles évidents de la fécondité végétale ;

— le rite de l'*aiwyaonghan* ou « lien ». Il consiste à laver une feuille de palmier dans de l'eau rituellement purifiée et à la diviser en six fines lanières, à les tresser ensemble et à les nouer aux deux bouts : elles serviront à nouer le *barsom* ;

— le rite de l'*urvaram* ou « plante ». Un rameau de grenadier est lavé dans de l'eau rituelle ;

— le rite du *jīvam* ou « (lait) vivant ». On trait une chèvre (substitut de la vache) ;

— *Gōšhudō* est le nom liturgique du beurre clarifié ou *ghi*. Il entre dans la fabrication du *darūn* et sert aussi à le beurrer ;

— le rite de fabrication du *darūn*, pain sacré. Ce pain sera consommé par le prêtre principal, *zōt*, à un certain moment du sacrifice et, s'ils le veulent, par les autres célébrants.

La préparation du *hōm* est à elle seule toute une cérémonie. Des rameaux de la plante *hōm*, *ephedra* (qui a donné son nom à l'éphédrine) importée d'Iran, sont lavés dans l'eau sacrée. Ils sont ensuite pilés dans un mortier dont les parois ont été d'abord frappées à l'aide du pilon tandis qu'étaient prononcées des formules apotropaïques. Les démons sont surtout sensibles aux coups frappés sur la paroi nord. Les tiges sont broyées en même temps que l'*urvaram* ou rameau de grenadier, avec addition d'eau sacrée : pendant ce temps, le prêtre récite les prières principales du parsisme, plusieurs fois. Le jus recueilli est alors filtré dans un tamis fait de poils du bœuf sacré (1), le tout s'accompagnant de récitations, dont certaines à voix murmurée. Le jus ainsi

(1) Ce « filtrage » n'est qu'un simulacre : le *hōm* est versé à travers un anneau de métal autour duquel sont enroulés 3, 5 ou 7 poils.

préparé est le *parahom*, ou *hōm* préliminaire, qui sera consacré au cours du *Yasna* proprement dit.

« Le *Yasna* proprement dit, écrit Modi, p. 302, est essentiellement la récitation des 72 chapitres du livre de ce nom, avec, de-ci de-là, quelque rite. »

La cérémonie requiert deux prêtres, dont le premier, *zōt*, est le seul récitant. Le second, *raspī*, lui donne par endroits la réplique, mais a pour fonction essentielle de nourrir le feu devant lequel se passe la cérémonie.

Des rigoles, où s'évacuent les eaux de lavage, entourent la salle du sacrifice et la divisent en bandes transversales, les *pavis* ou « lieux purs ». Faisant face au vase à feu et aux dalles portant le bois à brûler, le *zōt* s'assied sur une dalle ou table basse, carrée. Il a devant lui une autre table, que couvrent les accessoires du culte, et à sa droite une jarre d'eau et la cruche pour y puiser. Il est indispensable qu'en regardant le feu il regarde le sud.

Les prêtres hindous, au contraire, en sacrifiant, évitent de se tourner vers le sud. Comment s'explique cette différence ? On peut d'abord penser que l'Inde, pays tropical, redoute avant tout la chaleur, donc le midi, tandis que l'Iran, plus septentrional, n'a pas de plus grand ennemi que le froid, le nord. Toutefois, si l'on regarde les motifs allégués, de part et d'autre, une autre raison apparaît. Les Indiens évitent le midi parce que c'est le côté des mânes. Cela implique, si l'on tient compte de l'opposition bien connue entre mânes *(pitaraḥ)* et dieux *(devāḥ)*, que le nord est le côté de ceux-ci. Dès lors, il est naturel que les zoroastriens, qui répudiaient le culte des anciens dieux, des *daēvas*, leur aient tourné le dos. C'est du nord qu'est censée venir, *Vidēvdāt*, 7. 2, la *Druj* des morts.

Jamais la position ni l'orientation des deux prêtres, ni d'aucun objet du culte, ne sont indifférentes (1). Il semble que cela achève

(1) A la position des 7 prêtres devait répondre, selon *Zātspram*, 35. 17, celle des rénovateurs eschatologiques.

de définir cosmiquement une cérémonie où interviennent les éléments : feu, eau, nature végétale et (à l'état de faible survivance) animale, et où, comme on le verra ci-dessous, p. 98, sont présents symboliquement le soleil, la lune et la terre. L'univers entier, dirait-on, est mis en jeu pour repousser les démons et la mort.

Le texte n'a le plus souvent qu'un rapport lointain avec les rites qu'il accompagne. Sauf exception, il n'y a de correspondance qu'entre leurs grandes divisions.

Avant d'entamer le premier chapitre, les deux prêtres se lavent les mains et prennent position, pieds nus. Ils récitent alors, à voix murmurée, la *dībāca*, c'est-à-dire l'énumération des divinités associées à la cérémonie et la désignation de la personne au bénéfice de laquelle elle doit se dérouler.

Trois fois, le *barsom* est retiré de ses supports en croissant, aspergé d'eau lustrale et remis en place. Ceci est renouvelé plusieurs fois au cours de la récitation du premier chapitre.

On peut distinguer dans la cérémonie douze phases, entre lesquelles les 72 chapitres du *Yasna* se répartissent comme suit (1).

1. Le chapitre 1 est fait d'invocations aux diverses divinités ; le chapitre 2 « enrôle » l'eau lustrale et le *barsom* et répète avec des variantes l'énumération du chapitre 1.

2. Présentation du *darūn* (ou *myazda*) et du *gōšhudō*. Ici commence l'offrande de pains. Cette section peut constituer une cérémonie distincte, funéraire : l'offrande se fait alors à l'archange psychopompe *Srōš*. Les chapitres 3 à 7 énumèrent ces offrandes et les divinités auxquelles elles s'adressent. Pendant le chapitre 8, consommation du *darūn* par le *zōt* et par ceux des fidèles présents qui le désirent.

3. Les chapitres 9 à 11 forment le *Hōm Yašt*, éloge du *hōm*, et se terminent par la consommation du *hōm* qu'on avait préparé

(1) D'après Modi, p. 303 sq., Darmesteter, *Z.-A.*, I, p. 5 sq., et Drower, *The role of fire in Parsi ritual*, 83 sq.

au cours de la cérémonie préliminaire *(paragra)*. Le *raspī* se lave les mains, continue à nourrir le feu et, accomplissant un mouvement de translation d'est en ouest, comparable à celui du soleil (1), prend la coupe à *hōm*, en touche le *barsom* et la tend au *zōt*, qui en boit à trois reprises.

4. Libations d'eau et récitation du chapitre 12, profession de foi zoroastrienne commençant par l'exécration des démons. Libation de *jīvam*. On replace une tige de *barsom* isolée sur la coupe à *jīvam*. Lavage du mortier, etc.

Les chapitres 13 à 18 sont faits d'invocations et de dédicaces d'objets sacrés.

5. Les chapitres 19 à 21, formant le *Bagān Yašt*, louent et commentent les trois prières principales, c'est-à-dire le *Yaθā ahū vairyō*, l'*Ašəm vohū* et le *Yeŋhē hātām*. La tige à *jīvam* est mise en contact avec le lien du *barsom*.

6. Même rite pendant le chapitre 22, qui prélude à la Seconde Préparation du *hōm*, laquelle dure du chapitre 25 au chapitre 27. Le jus est pressé et filtré, mais ne sera pas consommé par le *zōt* au cours de ce *yasna*. Le chapitre 23 invoque les *Fravašis* et fait partie du *Srōš darūn* (ci-dessus 2). Le chapitre 27 contient la prière *Ahuna vairya* (= *Yaθā ahū vairyō*). Dans ce chapitre, il y a accord précis entre le geste et le texte quand le *zōt* frappe du pilon les parois du mortier.

7. Mais, à partir du chapitre 28, cette correspondance cesse. Tandis que, de nouveau, le mortier est frappé, et le *hōm* filtré et versé, puis le mortier retourné, ainsi que la coupe à *hōm*, on récite les *gāthās*, textes les plus anciens, les plus sacrés de toute la liturgie. L'ordre de récitation évoque le déroulement de l'histoire du monde, depuis le commencement (auquel se rapporte l'*Ahuna vairya*, *Y* 27) jusqu'à la fin (que regarde l'*Airyəmā išyō*, *Y* 54), cf. *Dēnkart*, 9, 46, 1.

(1) Drower, *The role of fire...*, p. 84, n. 20.

Le chapitre 55 fait l'éloge des *gāthās* et d'un autre groupe de textes, appelé *Stōt yasn* (mais mal identifiable).

L'essentiel de la cérémonie est achevé. Le reste n'est plus qu'une sorte de déconsécration (1) ou désacralisation. Les objets sont remis en place.

8. Les chapitres 56 et 57 sont à la louange de *Srōš*.

9. Le chapitre 58 est la prière *fšuša (mąθra)*. Le 59e est largement répétitif. Le chapitre 60 est une autre prière célèbre, bénédiction de la demeure des justes ; le 61e invoque l'efficacité des prières principales.

10. La correspondance entre gestes et paroles reprend, quoique peu précise, pour quelques chapitres. Les deux prêtres, pendant qu'ils prononcent le chapitre 62, éloge du feu, *Ātaš Nyāiš*, accomplissent divers gestes en regardant le feu, lui présentent le *hōm*, etc.

11. Pendant la récitation des chapitres 63 à 69, qui concernent l'eau et sa consécration, *āb zōhr*, l'eau est mêlée au *hōm*, au *jīvam*, est versée sur le *barsom*, etc.

12. Les trois derniers chapitres invoquent les Entités et louent la bonne création d'Ormazd.

Il reste, pour que soit achevée la cérémonie du *Yasna*, à reverser, comme on l'a dit plus haut, l'eau sacrée à son puits.

Telle est la cérémonie principale du culte parsi. Accomplie devant le feu sacré et s'adressant, à travers lui, à Ormazd et à tous les dieux, elle est exécutée par une ou plusieurs paires de prêtres, à l'intention des fidèles qui les paient ou pour lesquels on les paie (2), mais les fidèles n'y assistent pas en foule. (Elle est d'ailleurs rigoureusement interdite aux infidèles.)

Il n'y a ni prière en commun ni prédication régulière (3).

(1) Drower, *The role of fire...*, p. 75.

(2) Selon les *Rivāyats* (Dhabhar, 335), si on paie un *yasna* pour quelqu'un qui aurait pu le payer lui-même, l'effet de ce *yasna* est contraire.

(3) Tout Parsi doit prier — autant que possible cinq fois par jour — chez soi ou dans le temple du feu ; et saluer le soleil, la lune, le temple, la lumière et la mer.

2. Le Feu

a) *Le soin du feu*

Un feu est présent à la plupart des rites : dans la pièce mortuaire, près de la Tour du Silence, dans la cérémonie du *Yasna*, etc.

Son rôle paraît d'abord — selon un usage répandu chez nombre de peuples demi-sauvages (Oldenberg, *Relig. du Veda*, 1903, 287) — d'écarter les démons. Il subsiste le souvenir d'une autre fonction — aussi universellement répandue : celle de recevoir la chair ou la graisse des victimes. Le troisième jour après les funérailles, on verse dans le feu un peu de graisse animale. Le *Nīrangistān* dit expressément (65, Waag, p. 71) que les offrandes de viande et de graisse se font au feu. Ce rite est le *Zohr i Ātaš*

Dans le *Yasna*, le feu ne reçoit aucune offrande solide ni liquide, de sorte qu'il peut paraître servir seulement de témoin, ou de source parfumée (1). Mais ce serait oublier que durant toute la cérémonie, le prêtre fait face au feu et qu'en plusieurs moments il s'adresse explicitement à lui (*Y* 35), le regarde, lui présente le *haoma*, etc. (*Y* 62).

Appelé feu d'Ohrmazd, ou fils d'Ohrmazd, on peut le considérer comme le signe visible de la présence du dieu, dont il symbolise, d'ailleurs, la Justice *(Aša)*. Bien plus, le feu de la plus haute espèce, feu *Bahrām*, a le pouvoir d'attirer tous les dieux. C'est ce que disent deux textes pehlevis, *Dēnkart*, M 522.21 et *Rivāyat pehlevie*, Dhabhar, 57. 10. Le feu *Varhrān* y paraît comme une porte de communication entre le ciel et la terre : quand les dieux célestes *(mēnōkān yazatān)* viennent sur terre (dans le *gētē*), ils vont d'abord au feu *Varhrān*, ensuite aux autres lieux. Ainsi, le sacrifice devant le feu s'adresse aux *yazatān* ou *yazdān*. Comme il s'adresse, d'autre part et éminemment, à Ohrmazd, une équi-

(1) Telle est la conclusion de Lady Drower, *The role of fire...*, p. 89.

valence devait tendre à s'établir entre les deux termes et c'est pourquoi, je pense, *Yazdān* est devenu synonyme d'Ohrmazd.

Ce feu *Bahrām*, entretenu dans les temples du premier rang, est traité en roi : une couronne est suspendue au-dessus de lui. Plusieurs textes pehlevis (par ex. le *Kār Nāmak*) l'appellent le roi des feux. Son installation est appelée intronisation. Et ceci donne peut-être l'explication d'une figuration très fréquente au revers des monnaies sassanides. L'autel du feu y apparaît pourvu de pattes de lion dont la présence n'a jamais été interprétée mais qui me semblent clairement destinées à donner à l'autel l'apparence d'un trône (semblable à celui de Darius, par exemple, sur les reliefs de Persépolis et d'ailleurs) et, par conséquent, au feu la dignité d'un roi.

Il faut peut-être citer, dans le même ordre d'idées, le passage de Xénophon, *Cyrop.*, 8. 3, 11, où est décrite la procession où le roi achéménide était précédé d'un char du ciel, d'un char du soleil et d'un char du feu (1).

Que le feu sacré soit entretenu constamment, qu'il soit criminel de le laisser éteindre, cela n'est pas particulier à la religion iranienne. On trouve le même usage, par exemple, dans le culte de Vesta, et il est probable que, dès l'époque indo-européenne, le culte du foyer domestique avait déjà pris ce développement, dont l'Iran aura hérité. Les soins dont les mazdéens entourent le feu sont, au moins partiellement, plus anciens que la nation iranienne. Ainsi, quand ils le « purifient », ils désignent cet acte par un mot d'origine indo-européenne : *yaoždā* (2).

Cependant, le soin du feu a certainement pris, en Iran, une extension particulière. En quoi a-t-elle consisté ? Dans son livre

(1) L. Schmidt, Der Gordische Knoten und seine Lösung, *Antaios*, I, 1960, 305 sq., a attiré l'attention sur le caractère sacré des chars, mais n'a pas tenté d'interpréter la série Ciel-Soleil-Feu-Roi, dont le P. Cornélis m'a signalé l'intérêt.

(2) Dumézil, A propos de latin « jus », *RHR*, 134 (197-48), 95-112. L'article de J. de Bie, Yaoždā, *Muséon*, 1955, 145-161, n'apporte rien. Je n'ai pu encore consulter W. Kristensen, *Leven uit den Dood*, 116, et *Verzamelde Bijdragen*, 239, auxquels renvoie Kuiper, *IIJ*, 1960, 246, note.

sur les *Feuerpriester*, Wikander a proposé une distinction fondamentale entre, d'une part, le rite banal où le feu sert à brûler les victimes et à recevoir les libations, et d'autre part le feu entretenu pour lui-même et objet d'un culte propre. Cette seconde manière serait nouvelle et elle serait liée, non au culte de Mazdā, mais à celui d'Anāhitā. Mais il n'a pas réussi à démontrer l'existence d'un lien spécial entre Anāhitā et ce rite particulier (1).

Sur les soins à donner au feu sacré, nous sommes renseignés par des textes pehlevis et persans et par l'usage actuel.

Les textes qui décrivent le rituel du feu — et qu'a étudiés notamment Tavadia, *ARW*, 1939, p. 256 sq. — semblent obscurs et contradictoires. Selon la *rivāyat* de Kāmdīn Šāpūr (texte *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, 1922, I, p. 67, trad. anglaise : *The Persian Rivāyats of Hormazyār Framarz*, 1932 ; trad. allemande Tavadia, *art. cit.*, p. 263), on transporte la flamme seule à un feu de rang supérieur, et de là au feu de rang le plus élevé ou feu *Bahrām* — exactement, commente Tavadia, comme l'âme purifiée, et non le corps, va aux lumières éternelles. Ce prélèvement de la flamme est analogue aux opérations qui conduisent à la fondation d'un feu nouveau.

Au contraire, selon la *rivāyat* pehlevie (qui encadre le *Dātastān ī Dēnīk* ; texte édité par Dhabhar, 1913, p. 115, trad. allem. Tavadia, *art. cit.*, p. 265), « quand on se sert du feu et que le travail est fini, on doit le recueillir. On doit en prendre une flamme et la poser ailleurs et porter le reste *(apārīk)* aux brandons du feu *Varhrān* ». On voit que, selon ce texte plus ancien, ce n'est pas la flamme, mais au contraire « le reste », c'est-à-dire les bois incandescents, qui sont transportés. Comment expliquer cette divergence ?

(1) Pour établir ce lien, il se fonde sur un *tertium comparationis*, la fonction du *hērpat*, anc. *aēθrapaiti*, dont il explique le nom comme « maître du feu », en dérivant *aēθra* de la rac. **aidh* qu'on a dans *aēsma* « bois à brûler ». Mais cette racine ne pourrait donner qu'*aēδra*, non *aēθra*.

Tavadia est embarrassé, au point qu'il hésite à traduire comme il l'a fait la *rivāyat* persane. Je me demande si, en réalité, ce texte n'a pas combiné deux traditions, confondu deux rites entre lesquels nous devons distinguer.

Le premier est une *purification* du feu par raffinement, avec transport de la flamme seule et sa réunion avec d'autres, semblables à elle, pour fonder un feu supérieur. Ce rite a été développé chez les Parsis.

L'autre est une *régénération* du feu par transport du feu usé (c'est-à-dire de brandons incandescents sans la flamme) à un feu supérieur déjà existant : on ramène le feu à son origine et à son maître, pour lui rendre sa vertu. « L'idée originelle, écrit Tavadia, p. 263, est que le feu est un maître unique, qui ne tolère aucun rival. C'est pourquoi on ne peut apporter au feu supérieur qu'un feu refroidi : un feu encore brûlant lui porterait ombrage. » Ceci rappelle la coutume, répandue un peu partout dans le monde, du renouvellement des feux au Nouvel An (Tavadia, p. 275), et il est probable que, pour que le rite eût tout son sens, il devait s'achever par un retour du feu supérieur, ou plutôt d'une partie de ce feu, vers le foyer d'où il était parti. Quoi qu'il en soit, ce rite a été abandonné par les Parsis. Mais il paraît avoir été d'importance essentielle sous les Sassanides ; on aperçoit quel rôle vital a dû être le sien : maintenir en acte, par une opération symbolique souvent renouvelée, la dépendance des foyers par rapport aux villages, des villages par rapport aux provinces, en somme toute la pyramide politique. Ce n'est pas un hasard si le feu supérieur, dans les *rivāyats* pehlevies et persanes, est généralement le feu *Varhrān* (ou *Bahrām*), c'est-à-dire le roi des feux.

On conçoit qu'en s'exilant, les Parsis aient abandonné ce rite, avec l'organisation politique qu'il symbolisait. Plus tard, au XVIII^e siècle, quand le contact eut été renoué avec l'Iran, les Qadīmīs ont voulu en rétablir la pratique.

A cette époque, ce rite de régénération s'était depuis longtemps

(au moins depuis le temps de Kāmdīn Šāpūr, 1559) confondu, comme on l'a vu, avec celui de purification par raffinement.

Que font donc les Parsis, demandera-t-on, quand ils ont fini de se servir d'un feu, puisqu'ils n'en transportent pas les brandons et qu'il est interdit de l'éteindre ? Ils suivent l'usage alternatif prévu par la *rivāyat* pehlevie : recouvrir le feu pour le laisser couver jusqu'au lendemain sous la cendre (Tavadia, *art. cit.*, p. 267).

Les cérémonies de fondation d'un feu sont restées longues et compliquées.

b) *Fondation d'un feu*

Le feu sacré des rites parsis est le résultat de la collecte, de la purification et de la consécration d'autres feux, au nombre de seize, feux profanes ayant servi à divers usages et plus ou moins souillés par eux.

Une opération est commune à toutes ces espèces de feu ; elle consiste en une chaîne d'allumages successifs, dont le nombre varie de 35 à 91 selon l'espèce. Ces allumages se font sur le sol, à l'air libre : on place à peu de distance du feu à traiter, et dans le vent, un petit tas de combustible aisément inflammable — bois de santal, encens, etc. — auquel le feu ne tarde pas à se transmettre. On recommence à côté, et ainsi de suite.

Les feux sont classés, comme on vient de le dire, en 16 espèces, mais qui se ramènent pratiquement à trois grandes selon les autres opérations qui leur sont applicables.

La première catégorie coïncide avec la première espèce, celle du feu ayant servi à brûler un cadavre (selon la religion hindoue). C'est un feu extrêmement impur et il doit être prélevé soit par un non-zoroastrien, soit au moyen d'un procédé spécial. On tient au-dessus de ce qui reste du bûcher une sorte de petite pelle percée de trous et portant le combustible habituel — santal, encens — et auquel le feu se transmet par la chaleur, non par la flamme

elle-même, qui ne doit pas toucher la pelle. Ce nouveau feu est ensuite déposé sur le sol, dans un endroit exposé au vent, et traité comme les autres, en une chaîne de 91 allumages.

Les feux de la seconde et de la troisième catégorie, n'étant pas impurs, se recueillent par simple prélèvement d'une partie du combustible. La seconde catégorie comprend les feux de divers corps de métier, depuis le potier jusqu'au berger (la liste en a varié au cours des âges), ainsi que le feu de l'éclair. Ces feux peuvent être considérés comme neutres (1).

On se demande, puisque le but final de toutes ces manipulations est d'obtenir un feu aussi pur que possible, pourquoi il faut y employer, entre autres, le feu le plus impur qui se puisse concevoir : celui qui a brûlé un cadavre. C'est sans doute parce qu'il s'agit *aussi* de délivrer le feu de sa souillure, de le *sauver*. Ceci nous rappelle le processus de délivrance de la lumière chez les Manichéens, et c'en est, peut-être, le modèle primitif.

La troisième catégorie coïncide avec la 16e espèce, laquelle n'est ni impure ni neutre, mais déjà un peu sacrée, puisque c'est le feu du foyer d'un fidèle zoroastrien. Ce feu est traité comme un feu neutre, à cette différence près — qui nous justifie à le placer dans une catégorie à part — qu'il faut lui adjoindre, après qu'il a été purifié par 40 allumages en chaîne, deux feux produits artificiellement, par friction, l'un de silex, l'autre de bouts de bois. Comment expliquer ceci ? C'est sans doute que le feu du foyer, tout sacré qu'il est, a besoin d'être rajeuni, et c'est à quoi servent les feux nouveaux (puisque nouvellement produits) qu'on lui adjoint. Quoi qu'il en soit, les trois feux réunis sont alors soumis à une chaîne de 144 allumages, sans doute pour parfaire leur mélange.

Les opérations qui viennent d'être décrites sont accomplies

(1) Cependant, ceux des corps de métier pouvaient être impurs : Tavadia, *ARW*, 36, 260.

par des laïcs ; elles sont ensuite répétées, d'un bout à l'autre, par deux prêtres. Les seize feux sont enfin prêts, alors, à être consacrés.

La consécration, œuvre elle-même de deux prêtres, consiste à prélever une portion de chaque feu et à réciter sur elle le *Yasna* et le *Vidēvdāt*. Ce rite est répété, à raison d'une fois par jour, autant de fois qu'il y a eu de purifications (c'est-à-dire 91 fois pour le feu provenant d'un bûcher funéraire, etc.), en l'honneur, chaque fois, de la divinité du jour.

Répétée pour les 16 espèces de feu, la cérémonie prendrait 1 128 jours si l'on n'y employait qu'une paire de prêtres. En fait, plusieurs y prennent part et se partagent la besogne, de sorte qu'elle ne dure qu'environ un an.

Il reste à réunir les seize feux ainsi récoltés, purifiés et consacrés. Ceci a lieu obligatoirement à la fin de l'année, le premier des cinq jours intercalaires, c'est-à-dire en somme au nouvel an, moment tout indiqué pour un rite auquel correspondent, chez tant de peuples, les fêtes du feu, des luminaires, du solstice d'hiver, etc.

Les feux réunis sont alors l'objet d'une consécration finale, dans un local approprié : 33 jours consécutifs, le *Yasna* et le *Vidēvdāt* sont récités. Enfin, le feu est transporté au temple du feu, où il est « intronisé » dans une chambre préalablement consacrée elle aussi (par récitation, trois jours de suite, du *Yasna* et du *Vidēvdāt*) (1). La dalle qui supporte le vase qui le contient, et où, alimenté cinq fois par jour, il sera indéfiniment entretenu, est son trône ; une couronne est suspendue au-dessus de lui.

Tel est, décrit dans ses grandes lignes, le rite d'instauration d'un feu *Bahrām*, c'est-à-dire du plus important et du plus sacré de tous les feux. Il n'y en a que huit pour toute la Communauté : 4 à Bombay, 2 à Surat, un à Nausari et un (le plus ancien) à Udvada.

(1) Selon les *Rivāyat*, DHABHAR, 66, il fallait sacrifier, ces jours-là, un *gospand*.

Le rite *Ādarān*, feu qui suffit au temple d'un village d'une dizaine de familles, est plus simple, quoique du même genre.

Il n'en est pas de même du troisième degré, feu *Dādgāh*, qui n'est que le feu d'un foyer domestique, transporté à un petit temple (*Dar i Mihr* ou *Agiari*) en une cérémonie qui ne dure que quatre jours.

L'usage des chemins de fer a longtemps été frappé d'interdit, parce qu'il supposait le contact du feu avec l'eau : Modi, *apud* M. Unvala, *Darab Hormazyār's Rivāyat*, p. VII.

On peut, à la lumière de ce qui précède, interpréter avec plus de précision l'acte attribué à Z. quand il se livre au rite : *pairi-yaoždā* « faire de la propreté (comme disent les jardiniers) autour (du feu) ». Comment serait-ce, sinon en ramenant sur le feu les fragments non brûlés qui restent autour ?

*
* *

L'acte religieux par excellence, pour un roi mazdéen, consistait à fonder un feu, c'est-à-dire à faire bâtir un sanctuaire, à y appointer des *ērpats*, à le doter de revenus, etc. (1).

Plusieurs feux passaient pour avoir été fondés par des rois légendaires. Mais on est renseigné sur des fondations d'Artaxšēr, de Šāpūr I et II, de Kavād, de Xosrau I et II. Ces fondations se faisaient à l'occasion du couronnement ou de quelque autre événement faste.

Si le couronnement lui-même n'avait pas toujours lieu au sanctuaire du feu (2), on sait du moins, par Ibn Xordādbih, qu'après le couronnement à Ctésiphon, le roi faisait pèlerinage au feu *Gušnasp* d'Āzarbaijān.

(1) Pour tout ce qui suit, je me fonde principalement sur K. ERDMANN, *Das Iranische Feuerheiligtum*, Leipzig, 1941, 36 sq., auquel on se reportera pour les références. Voir aussi GODARD, Les monuments du feu, *Athār e Iran*, 1938 ; CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*², Copenhague, 1944, 160 sq., et WIKANDER, *Feuerpriester in Kleinasien u. Iran*, Lund, 1946.

(2) Comme l'élection de Yazdagard III à Istaxr.

Le roi pouvait aussi faire des dotations à des feux existants.

Fondations et dotations n'étaient pas exclusivement royales ; elles pouvaient être le fait de quelque puissant sujet, comme Mihr Narseh (1).

On pouvait enfin se borner à visiter le sanctuaire, pour y prier et y faire offrande, et ceci était à la portée du roi, des grands et du peuple. Artaxšēr, avant de combattre Artabān, alla implorer le feu *Farnbāg* ; Pērōz fait de même dans le cas d'une famine, etc. Les grands se rendent au feu *Burzēn* pour parer une attaque des Arabes. On rend grâces aussi au feu d'une victoire remportée. Ou bien le peuple, par reconnaissance pour une exemption fiscale, afflue au sanctuaire.

Les rayons du soleil ne doivent pas tomber sur le feu, dont le pouvoir serait amoindri (Dhabhar, 56). C'est pour la même raison qu'on ne peut apporter du feu à un feu, mais seulement « du feu refroidi ».

c) *Monuments du feu*

On peut grouper d'après leur disposition architecturale les monuments du feu d'époque sassanide dont des restes subsistent.

A) 1. Le sanctuaire de Bih-Šāpūr (2), attenant au palais, est une salle carrée entourée d'un couloir. Il rappelle celui de Hatra sauf qu'il s'agit probablement, à Bih-Šāpūr, d'un culte public, La chambre du feu devait se trouver dans le voisinage.

Signalons ici, parce qu'à Bih-Šāpūr aussi, un sanctuaire dont on ne connaît pas d'équivalent : le monument votif à Šāpūr I, où il semble y avoir eu place, devant la statue du roi, pour deux récipients à feu (3).

2. A Taxt i Suleimān, sanctuaire déjà en faveur sous les Arsacides, le temple sassanide suit le modèle de Kūh i Xwāja : au lieu

(1) Ci-dessous, 285.
(2) Erdmann, 51 sq., avec fig. 9 et pl. V *b*.
(3) Ghirshman, *Syria*, 1944-1945, 192, avec fig. 17.

d'une salle faite de quatre murs comme à Hatra et Bih-Šāpūr, c'est un *cahār tāq* (tétrapyle) qu'entoure un couloir (1).

3. Un sanctuaire de même type paraît représenté sur un plat de bronze (2) : on peut en restituer une vue cavalière, c'était un *cahār tāq* entouré d'un couloir et flanqué ou entouré de colonnes.

B) 1. A Qasr i Šīrīn, on a également un *cahār tāq*, mais on ne sait s'il était ou non entouré d'un couloir (3). Dans l'affirmative, c'est encore le type de Kūh i Xwāja et de Taxt i Suleimān. Dans la négative, le bâtiment reprend la tradition représentée à Suse à la fin de la période achéménide.

2. La même disposition se retrouve à Fīrūzābād, l'ancienne Artaxšēr Xorra, premier sanctuaire fondé par Artaxšēr quand il fut devenu Roi des Rois (4). Le retour à une tradition achéménide est bien dans la ligne suivie par ce souverain ; architecturalement, on en a une autre preuve à Fīrūzābād précisément, dans les portes à gorge égyptienne, qui reprennent Persépolis. Tout se passe comme si on avait supprimé le couloir qui, à Kūh i Xwāja, entoure le *cahār tāq*, pour se rapprocher de la simple salle achéménide. Mais cette salle est désormais un *cahār tāq*, c'est-à-dire, en somme, un baldaquin hémisphérique supporté par quatre piliers. On peut conjecturer que ce type d'édifice était destiné à la monstrance solennelle de l'autel du feu ; tandis que l'édifice à couloir servait à la visite de cet autel par les fidèles défilant dans ce couloir.

3. Le *cahār tāq* sans couloir, pour monstrance lointaine, se trouve fréquemment sur des hauts-lieux : à Natanz, à Neisar, à la porte du Coran à Šīrāz et en quatre endroits de la vallée de Jerre (5). Ce baldaquin à monstrance devait être desservi par une

(1) Erdmann, 49 sq., avec pl. IV. Godard, Les monuments du feu (*Athār e Iran*, 1938), fig. 25 à 27.
(2) Reuther, *Survey of Persian Art*, I, 554 sq., fig. 160 et suiv.
(3) Erdmann, 50, avec fig. 8 et pl. VII *b*.
(4) Erdmann, 46 sq., avec pl. VI *c* ; Godard, fig. 6 à 8.
(5) Erdmann, 53 sq. ; Godard, fig. 9 à 13, et 23 ; Siroux, *Athār e Iran*, 1938, 135 sq. ; Reuther, *Survey*, I, 551.

chambre à feu. Celle-ci a été rarement retrouvée. C'est le cas, apparemment, à Tang i Cak Cak *(Fārs)*, selon Van den Berghe (1).

C) Parfois, le baldaquin à monstrance et la chambre à feu forment un ensemble architectural. Tel est le cas :

1. A Kala i Duxtar près de Qumm (2) ;

2. A Šahristān dans le Seistān (3) ;

3. A Šahristānek à la frontière du Māzanderān (4). Dans ce dernier cas, une voûte en berceau remplace le tétrapyle.

D) Il reste à mentionner quelques édifices à disposition aberrante :

1. L'Ātaš-kūh (« mont du feu ») à Nīmwar, où deux petites chambres se font pendant en avant du baldaquin à monstrance (5) ;

2. Kala i Duxtar près de Base Hur, semble une altération du type A 2 (Kūh i Xwāja et Taxt i Suleimān) (6) ;

3. Un monument voisin de Jerre et publié sans explications par Herzfeld (7), avec sa salle centrale à coupole, son couloir carré qui en fait le tour et que surmontent, aux angles, quatre autres coupoles plus petites, paraît prolonger une ligne d'évolution architecturale partant de Suse et passant par Hatra ou Bih-Šāpūr (A 1) et Kūh i Xwāja ou Taxt i Suleimān (A 2).

La seule description d'un temple du feu dans la littérature pehlevie est donnée par Zātspram, chap. 29 (transcription Bailey, *Zor. Probl.*, 209).

d) *Les feux dans la nation*

Les fidèles se bornaient à défiler autour du feu, dans le couloir entourant la chambre où il brûlait. Mais, en outre, il semble y avoir eu des cérémonies où le feu était montré, si l'on en juge par

(1) *Archéologie de l'Iran ancien*, 20.
(2) Erdmann, 55 ; Siroux, *Athār*, 1938, 113 sq.
(3) Erdmann, 56.
(4) Erdmann, 56 ; Siroux, *Athār*, 1938, 123 sq.
(5) Erdmann, 57 sq. et fig. 13 ; Godard, fig. 14 à 22.
(6) Erdmann, 58 sq. ; Godard, fig. 29 à 32.
(7) Erdmann, 59 sq., avec fig. 14.

les tétrapyles ouverts sur quatre côtés et placés au sommet de collines, comme pour être vus de partout à l'entour — la nuit — et du plus loin possible. Cependant, aucun texte ne parle d'un tel usage.

Procope parle d'un oracle du feu. Mais c'est tout ce qu'on en sait. Mazdak soutient devant Kavād — et l'évêque Maruthas devant Yazdagard — qu'ils conversent avec le feu (un complice est caché sous l'autel).

Les feux, mêlés à la vie de la nation, avaient parfois à souffrir des événements politiques. Ils étaient en grand nombre. On a vu que, selon un auteur arabe, Xosrau Parvēz en avait fondé 352, ce qui est peut-être exagéré. Mais on connaît deux sanctuaires à Fīrūzābād, à Istaxr, à Kazerūn, aux Portes de Šāpūr, trois à Šīrāz, etc. Et l'inscription de Šāpūr I à la Ka'ba mentionne cinq fondations de feux *Varhrān*.

Les feux portaient souvent le nom de leur fondateur : ainsi un feu *Narsiya*, fondé par Narseh. D'autre part, le nom d'un feu pouvait être donné à une personne : l'une des femmes de Šāpūr I s'appelait Ātur-Anāhīt « Feu d'Anahit », et beaucoup de noms en Ātur sont attestés, par exemple, sur les intailles (1).

Les feux n'étaient pas tous sur le même rang. Ils composaient une hiérarchie, à laquelle correspondait celle des prêtres qui les servaient ou les administraient. Mais cette hiérarchie était hétérogène et il est possible qu'on ne soit jamais parvenu à lui imposer une structure simple, pour longtemps. Le critère de classement pouvait être, en effet, d'ordre politique, ou géographique, ou social.

Une spéculation rattachait en effet les trois feux *Farnbāg*, *Gušnasp* et *Burzēn-Mihr* aux trois classes sociales instituées par les trois fils de Zoroastre : prêtres, guerriers, agriculteurs. D'autre part, le feu *Farnbāg* semble avoir été un feu perse, tandis que le

(1) Horn-Steindorff, 29 sq.

feu *Gušnasp* était l'ancien feu des Mages (de Médie). On ne sait malheureusement pas sûrement où se trouvait le feu *Farnbāg*.

Les deux versions du *Bundahišn* divergent à ce sujet : l'indienne parle de Kabul, l'iranienne est corrompue. Toutefois, cette dernière, selon l'interprétation vraisemblable qu'en a donnée Jackson (1), situe le feu à Kāriyān en Perse, sur une source de naphte. C'est ce feu que visita Artaxšēr avant de combattre Artabān.

Le feu *Gušnasp* était probablement situé à Šīz (Taxt i Suleimān) en Āzarbaijān. C'était, de tous les feux du royaume, le principal et il est vraisemblable qu'il avait remplacé le feu *Farnbāg* à ce haut rang lorsque Artaxšēr eut battu Artabān et conquis l'Empire. En fait, Artaxšēr y envoya des dons. Varhrān V, Xosrau I et Xosrau II y déposèrent le butin de leurs victoires. C'est là aussi que, selon le *Dēnkart*, Šāpūr I fit mettre une copie de l'*Avesta*. Même si ceci est inexact, cela suppose une réputation établie de centre religieux de l'empire. « En somme, écrit fort bien Christensen (2), ce feu était le symbole de l'unité monarchique et religieuse, le symbole de la royauté sassanide, fortifiée par l'alliance avec le clergé. » Selon la lettre de Tōsar, les Sassanides s'étaient réservé le droit d'entretenir à Ganǰān (= Ganzak = Šīz) le feu symbolisant le pouvoir suprême.

Le feu *Burzēn-Mihr* n'a jamais eu le rang d'aucun des deux autres. Les paysans n'ont jamais été, comme le roi et le clergé, détenteurs de souveraineté. Leur feu était sur le mont Rēvand, au nord-ouest de Nēv-Šāpūr (3).

Outre ces trois désignations individuelles, il y avait une division des feux en deux catégories : les feux *Varhrān* et les feux *Ādurān*. Ces derniers, simples feux de village, ne posent pas de

(1) The Location of the Farnbāg Fire, *JAOS*, 1921, 81 sq., cité par CHRISTENSEN, *L'Iran...*, 165. Cf. ERDMANN, *Iran. Feuerheil.*, 42.
(2) *L'Iran...*, 167.
(3) Sur les feux en Arménie, v. *ERE*, I, 796 sq.

problème ; mais des autres, des feux *Varhrān*, feux de province sans doute, on peut se demander s'ils n'englobaient pas un ou plusieurs des trois grands feux individuels, *Farnbāg*, *Gušnasp* et *Burzēn-Mihr*. Il n'est guère admissible, en effet, que les feux dont Šāpūr, sur les murs de la Ka'ba, commémore la fondation, et le feu *Varhrān* (si c'est bien lui) (1) qui figure sur les monnaies royales aient été inférieurs à aucun autre. Autrement dit, « feu *Varhrān* » était une appellation générique, qui n'excluait nullement une détermination individuelle (2).

e) *Ordalies*

Ātar, le Feu, était invoqué, *Y* 62.4, comme l'était Agni dans l'Inde védique, pour obtenir l'éloquence (3).

Le feu était aussi un instrument d'ordalie. L'ordalie ou jugement de Dieu n'est plus pratiquée par les mazdéens. Mais elle est abondamment attestée dans les livres pehlevis, ainsi que dans deux passages au moins de l'*Avesta*. Au § 3 du *Yt* 12, Ahura Mazda ordonne la préparation d'un *varah* (terme avestique pour « ordalie ») où sont employés le feu, le *barəsman*, le beurre et le suc de plantes. Le chapitre 4 du *Vidēvdāt* mentionne deux autres espèces d'ordalie, l'une (46) par l'eau bouillante, l'autre par l'eau de soufre et d'or (54 sq.). Les *gāthās*, outre mainte référence à une ordalie future, en contiennent une (*Y* 32.7) à l'ordalie comme pratique actuelle, pratique que la tradition (*Dēnkart*, VII, chap. V, 4-6) reconnaît à Zoroastre. Selon Zātspram, le prophète se soumit lui-même à l'épreuve du feu pour prouver l'excellence de sa religion.

C'est là une projection légendaire, sans doute, d'un usage dont

(1) Cf. p. 280.
(2) En fait, un texte (*Riv.* pehl., éd. Dhabhar, 62, l. 6) raconte que le feu *Gušnasp* fut installé *pat Varhrānīh* « en qualité de feu *Varhrān* ». En outre, le *Mātīgān ī hazār Dātastān* renseigne sur l'érection en feu *Varhrān* d'un feu qui a été autrefois fondé comme un feu simple *(Ataxš)* et sur celui qui en a la garde.
(3) Kuiper, *Indo-Iran. Journal*, 1960, 248 sq.

on a au moins un exemple probablement historique : sous le règne de Šāpūr II, Āturpāt, fils de Mahraspand, pour prouver la vérité de sa doctrine, se fit verser du métal fondu sur la poitrine. Le fait est rapporté par le *Dēnkart* et par d'autres textes pehlevis, v. Christensen, *L'Iran...*, 304.

Selon le *Dēnkart* encore (VII, V, 4), il y avait 33 formes d'ordalie ; le *Šāyast nē Šāyast* distingue six ordalies « chaudes » (par le feu, le métal fondu, l'eau bouillante, etc.) et des ordalies froides (poison, etc.) (1).

L'ordalie est une pratique qui tient à la fois du serment et de la divination. L'expression « boire l'eau de soufre » est restée en persan synonyme de « prêter serment ».

Il vaut la peine de signaler, dans l'*Avesta*, une forme particulière de serment et une de divination. Au *Yt* 5.76-78, on obtient une faveur divine par l'énoncé d'une vérité : « S'il est vrai que..., accorde-moi... » C'est l'équivalent de la *satyakriyā* indienne.

Au *Yt* 14.43-45, quand deux armées sont en présence, on jette en l'air, entre elles, quatre plumes. Sous-entendu : leur position de chute déterminera le camp vainqueur.

f) *Mythes et légendes du feu*

Des mythes et légendes sont attachés aux feux *Farnbāg*, *Gušnasp* et *Burzēn Mihr*. Le phénomène du « feu Saint-Elme » semble à la base de la légende selon laquelle, sous le règne de Tahmuras, quand les hommes émigrèrent « sur le dos de la vache Sarsōk » vers d'autres régions du monde, et qu'une tempête jeta à l'eau les foyers placés sur le dos de cette vache, à leur place, les trois feux brillèrent et éclairèrent les hommes pendant toute la traversée de la mer (*Bd*, chap. 18).

(1) Sur l'ordalie en général, v. *ERE*, 9, *Ordeal*, 507 sq. ; sur l'ordalie iranienne, l'article d'Edwards, *ibid.*, 524 sq. — Ajouter que l'ordalie est attestée au VI^e^ siècle chez les Turcs occidentaux (*Fragm. histor. Graec.*, IV, 225 sq.) et au XIII^e^ chez les Mongols (Plan Carpin, *Historia Mongolorum*, éd. G. Pulle, *Studi it. filol. indo-iranica*, IX, 1913, 61 *b*).

Lors du meurtre de Yima, le feu *Farnbāg* sauva du serpent Dahāk la « Fortune royale ». Selon le *Kārnāmak*, 132 sq., Artaxšēr, empoisonné par sa femme, fut sauvé par le feu *Farnbāg* qui avait pris la forme d'un coq rouge.

Quand Kay Xosrau détruisit toutes les vieilles idoles, le feu *Gušnasp* se posa sur le cou de son cheval (allusion au nom *Gušnasp*, *asp* signifiant cheval).

Enfin, le feu *Burzēn Mihr* accomplit des miracles sous Vištāsp, quand Zoroastre proclama la nouvelle religion.

Ces traditions sont obscures, ainsi que le constate A. Pagliaro, *Notes on the History of the sacred fires of Zoroastrianism* (1). Sur leur origine, le même savant a avancé une hypothèse, en prétendant les relier tous les trois à Mithra. Or, c'est évident pour le troisième, dont le nom signifie clairement « le grand Mithra » ; mais c'est plus que douteux pour les deux autres. Il faut pourtant faire état du nom des temples du feu : *dar i Mihr* « Maison de Mithra ». Mais ce nom peut signifier deux choses : ou bien que le feu est en effet assimilé à Mithra ; ou bien que ce bâtiment sert non seulement au culte, mais aussi (ce qui est le cas) à rendre la justice : car Mihr n'a pas entièrement perdu son ancienne valeur de dieu du contrat ; c'est encore l'un des trois juges de l'au-delà.

Les trois feux ne sont pas nommés dans l'*Avesta*, mais il y est fait allusion dans le *Sīrōza*, 1.9, Darmesteter, *Z.-A.*, I, 152.

Les classements considérés jusqu'ici, en trois feux *(Farnbāg, Gušnasp, Burzēn Mihr)* ou en deux *(Ādarān, Bahrām)*, concernent uniquement les feux rituels. Il en est un autre, plus général, où se reflète une spéculation physique et qui est aussi ancien (au moins) que les deux autres, car il est attesté dès l'*Avesta*. On y distingue cinq feux (*Av.*, *Y* 17.11 ; *Bd*, chap. 18) : 1. Le feu *Bərəzisavah*, qui brille devant le Seigneur ; 2. Le feu *Vohufryāna*, qui se trouve dans le corps des hommes et des animaux ; 3. Le

(1) *Oriental Studies... Pavry*, Oxford, 1933, 378.

feu *Urvāzišta*, qui se trouve dans les plantes ; 4. Le feu *Vazišta*, qui lutte avec *Spənjagrya* dans les nuages ; 5. Le feu *Spəništa* qui est utilisé pour le travail.

Ce classement suppose une doctrine physique sur l'universelle présence du feu. Si, en effet, on met à part le cinquième, qui est le feu domestique, donc utile, mais aussi, vu son nom, sacré (*spəništa* « très bénéfique »), les quatre autres forment (lus en remontant) un système, car le feu de l'éclair provoque la pluie, qui nourrit les plantes, d'où on peut le faire sortir en frottant deux bouts de bois l'un contre l'autre ; mais elles peuvent aussi nourrir les animaux et l'homme, où le feu devient chaleur animale. Enfin, si l'on interprète comme terme de cette série le feu qui « brille devant le Seigneur », on reconnaîtra qu'il s'agit de l'âme humaine ou animale montée au ciel (primitivement : dans la flamme du bûcher), conformément au mythe astro-biologique (qui place dans la lune la semence du bœuf et dans le soleil celle de l'homme) (1). Le rapport entre le feu et la race humaine est encore illustré dans le fait qu'*Apąm napāt*, le feu issu des eaux, est dit, *Yt* 19.52, le dieu qui a créé les hommes (mâles), qui a façonné les hommes (mâles).

Ces spéculations sont très anciennes, même si elles se sont modifiées au cours des âges. Car ce ne peut être par hasard que l'Inde, dans la Chāndogya-Upaniṣad notamment, connaît aussi trois feux sacrificiels (*gārhapatya*, feu domestique ; *anvāhārya* = *dakṣina*, feu qui écarte les démons ; *āhavanīya*, feu de l'oblation aux dieux) (2) et cinq feux naturels (*asau lokaḥ*, monde céleste, d'où naît le Soma ; *parjanyaḥ*, l'orage, d'où la pluie ; *pṛthivī*, la terre, d'où la nourriture ; *puruṣaḥ*, l'homme, d'où le sperme ; *yoṣā*,

(1) Toutefois, il est plus simple d'interpréter le feu « qui brille devant le Seigneur » comme le feu des autels. [Note de correction.]

(2) Ces feux relèvent respectivement (Dumézil, *L'idéologie*, 89) de la 3e, de la 2e et de la 1re fonction et correspondent donc au *Burzēn Mihr*, au *Gušnasp* et au *Farnbāg*. Bibliographie récente dans Dumézil, *Hommages à Hermann*, Bruxelles, 1960, 321.

la femme, d'où l'embryon) : spéculations analogues à celles qui survivent en Iran (1).

Des légendes sur l'origine du culte du feu avaient cours au Moyen Age dans l'Orient chrétien (2). Selon l'une, rapportée notamment par le *Livre de la Caverne aux Trésors* (ouvrage syriaque) et le *Livre d'Adam et Ève,* Nemrod vit un feu surgir de terre et il en institua le culte (3). D'autres légendes mettent le culte du feu en relation avec le cadeau fait par Jésus aux Mages en échange de ceux qu'ils lui avaient apportés à Bethléem. Selon un texte Ouigour trouvé à Bulayiq près de Turfan, il leur a donné une pierre et, comme ils se fatiguent de la porter, ils finissent par la jeter dans un puits et continuent leur chemin. Mais ils voient une grande lueur dans le ciel et se retournent : une flamme s'élève du puits. Ils comprennent que la pierre était divine et que ce feu est digne d'adoration (4).

Selon Mas'ūdī, *Prairies d'or,* IV, p. 79 sq., c'est Marie qui a récompensé les Mages de leurs présents, en leur donnant un pain rond. Les Mages le mettent sous une pierre ; il disparaît dans les profondeurs de la terre. On creuse un puits et il en sort deux jets de feu (5).

Ces légendes étaient répandues en syriaque, en éthiopien, en arabe, etc., et Marco Polo en eut connaissance (6).

Le *Bundahišn* (Ankl., 123) donne une autre doctrine, plus grossière, à propos des cinq feux, concernant leur « nourriture ». Les deux classements ont survécu dans les *Rivāyats*. Seulement,

(1) Tavadia, Middle Persian Evidence for the Avestan conception of Fire, *Studia... W. Geiger,* Leipzig, 1931, 237, a tenté en vain de « vérifier » la théorie exposée par Hertel en une série de travaux, *Die Arische Feuerlehre,* etc.

(2) Ugo Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui magi evangelici,* Roma, 1952.

(3) Monneret, 112 sq.

(4) Monneret, 69 sq.

(5) Monneret, 71, 105. Selon d'autres textes encore, *ibid.*, 106, Marie a donné aux Mages des langes de l'Enfant. Ces langes, jetés dans le feu, ne s'y consument pas.

(6) Monneret, 81 sq.

le feu *Farn-* y est désigné par l'équivalent non perse de son nom : *X^{v}arn-*, lui-même corrompu en *Xordād*. Le *Bd* avait déjà ce terme non perse : *Ātur X^{v}arrah*.

3. Le « Haoma »

Le *haoma* n'est pas seulement une plante et une liqueur, c'est aussi un dieu : on lui faisait des sacrifices, et certaines parties de la victime sanglantes lui étaient réservées (*Y* 11.4-5). Étant dieu, on le tue en le pressurant. Les brāhmaṇas disent la même chose de Soma : *devo hi somo ghnanti vā enam etad yad abhiṣunvanti* (*Śatapatha*, 3.9, 4.17). « Soma est dieu : en le pressurant, on le tue. »

Le sacrifice de Haoma est donc celui d'un dieu mourant offert à un dieu. Si l'on considère, de plus, qu'après l'oblation, le prêtre et les fidèles consomment la victime et, ce faisant, participent à l'immortalité du dieu, en gage de vie éternelle et de résurrection, on reconnaîtra, à la suite de Zaehner (1), que cette conception rappelle de façon frappante la messe catholique.

Il faut aussitôt corriger cette impression en observant que les deux religions diffèrent dans l'importance qu'elles accordent à cette idéologie. Ce qui est au centre même de la liturgie chrétienne est à peine entrevu dans le rituel mazdéen — qui ne peut se référer à un fait historique comme le supplice de Jésus.

Si l'on étudie dans les textes et dans les gestes la valeur donnée au sacrifice de *haoma*, et plus généralement au *Yasna* dans son ensemble, on constate que c'est une opération vivifiante, semblable au sacrifice du soma dans l'Inde.

L'un des aspects de son action se manifeste dans la procréation. Les héros qui, les premiers — selon le *Hōm Yašt* — pressurèrent

(1) Le catholique savant d'Oxford a deux fois montré (*Encyclopaedia of Living Faiths*, London, 1959, 222, et *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961, 99), que Haoma parle d'Ahura Mazdā comme du Père (*Y* 11.4). Il semble pourtant exagéré de dire que Haoma soit « le fils de Dieu, s'offrant à son Père Céleste ».

le *haoma*, reçurent tous, pour unique faveur, une progéniture. C'est pour la même raison que Zurvān sacrifie pendant mille ans et que, dans l'Inde (*Taitt. Brāhmaṇa*, 2.1, 2.1-3), Prajāpati offre le *ghee* au feu. Et de même que l'adversaire le plus acharné de Prajāpati est Mṛtyu « la mort » (Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice*, p. 18 sq.), de même, Haoma est l'ennemi des *daēvas* et de la mort. Le *hōm* était naguère donné aux mourants : viatique, parce qu'aliment d'immortalité. De la même façon, les chantres védiques qui ont bu le soma sont immortels ; et, selon les Brāhmaṇas (S. Lévi, 88), le sacrifice élève le sacrifiant au monde céleste.

La lutte contre les *daēvas* se fait particulièrement en frappant le mortier avec le pilon : de même dans l'Inde, selon la *Maitr.*, 4.8.1 : « Manu avait des vases ; s'ils étaient choqués, tous les Asuras cessaient d'exister ce jour-là. » Mais une seconde signification est ajoutée tardivement par le *Dabistān*. Selon cet ouvrage, le son du pilon a une valeur eschatologique : il rappelle — ou annonce — les pensées, paroles, actions qui auront lieu à la venue du Sauveur.

La vertu vivifiante est à tout moment manifestée dans le *Yasna* : on l'a noté à propos de la réunion, en un même rite, de l'eau, du barsom et des supports en croissant de lune. C'est aussi le cas pour le rameau de grenadier, symbole prolifique banal, et pour le lait, appelé précisément *jīvam* « vivant ». Voici, en outre, comment le *Dātastān ī Dēnīk*, 48.33, interprète l'acte de verser en trois fois l'eau dans le mortier à haoma : montrer au monde l'évaporation, la formation et la chute de la pluie. Dans le cas du croissant de lune, une confusion s'est faite entre sa valeur « naturelle » et sa valeur « sociale ». Modi écrit (*Ceremonies*, 262) que la lune et son croissant donnent une idée de croissance. Mais, selon le *Dātastān ī Dēnīk*, 48.17, le croissant est utilisé là comme emblème royal. Certes, le feu est roi et, d'autre part, le croissant figure dans l'iconographie des rois sassanides : d'où cette interprétation du *Dātastān*.

Le *Yasna* est le plus souvent accompli en faveur des morts — on comprend pourquoi. Et c'est aux morts particulièrement qu'est destinée l'offrande du *darūn* (pain) et du *gōšhudō (ghee)*, rite qui, comme on l'a vu, peut constituer une cérémonie à part, alors adressée à Srōš, l'archange psychopompe.

La désacralisation par laquelle se termine le *Yasna* (après la récitation des *gāthās*) et où l'eau joue un rôle important, non plus de fécondation mais de purification, a pour pendant hindou l'*avabhṛtha*, lavage final.

On est donc pleinement justifié à comparer le rite du *haoma* et celui du *soma* et à leur chercher une même signification originelle, comme l'a fait V. Henry en appendice à l'*Agniṣṭoma* de Caland, 1907, 467 sq. : *Esquisse d'une liturgie indo-éranienne.* J'en résume les trois points :

1. Il est certain que c'est un sacrifice de communion, entre les fidèles et avec l'être de raison qui, dans l'une et l'autre dogmatique, est devenu un dieu. On conçoit très bien que la consommation du breuvage ait été à l'origine le fait de la communauté entière, puis qu'elle se soit restreinte à la classe sacerdotale qui s'était constituée. Mais les Indo-Européens n'étaient pas totémistes.

2. *a)* Il faut satisfaire le dieu par nos dons, afin qu'à son tour il nous dispense les siens ; *b)* Il faut le fortifier, stimuler sa fougue en vue de bienfaisants exploits, cf. *Yt* 8.24.

3. On lit dans *RV*, IX, 108.10, adressé au Soma : « Clarifie-toi en pluie du ciel. » L'identification du soma et de la pluie a pu se faire par diverses associations d'idées, dont il doit être possible de retrouver des traces dans la mythologie de l'*Avesta*.

Concernant la différence dans la préparation de la liqueur, à l'aide d'un mortier pour le *haoma*, d'un pressoir pour le soma, Henry note que le pressoir est une innovation par rapport au mortier (encore nommé dans le *Veda*), pour le besoin de multiples libations ou d'une consommation répartie entre un nombre toujours croissant d'officiants.

La comparaison entre les officiants védiques et avestiques révèle aussi une analogie générale. Avant d'être réduit à deux, le nombre des prêtres mazdéens était de huit : ils sont encore nommés dans le *Visprat*. Si on défalque de part et d'autre le surveillant muet ou quasi muet, *sraošāvarəz* et *brahman*, il reste, en Iran, le *zaotar* et six autres, dans l'Inde les sept *hotṛ*, c'est-à-dire le *hotṛ* et les six autres. Mais il est impossible de faire coïncider leurs noms chacun à chacun. Seules les fonctions se correspondent, et seulement en partie. Au *potṛ* « filtreur » répondrait l'*āsnātar* qui lavait et filtrait le *haoma* ; au *neṣṭṛ*, le *frābərətar* qui apportait les vases et divers ustensiles et l'*ābərət* qui puisait et apportait l'eau. En conclusion, seul ou presque seul, le rôle du **žhautar* est attesté pour l'époque indo-iranienne.

Cet enseignement de V. Henry doit être complété par deux groupes de considérations, respectivement sur la disposition du sacrifice et sur son caractère saisonnier.

Disposition du sacrifice. — On reconnaît sans peine, dans la mise en scène du *Yasna*, comme sur l'emplacement du rite védique, les figurations du soleil, de la lune et de la terre. Le feu est un rival ou substitut du soleil : c'est sans doute pourquoi on le place sur un vase circulaire. La lune est présente sous l'apparence des deux croissants de métal où l'on pose et repose le *barsom* — rite de fécondité. Quant à la terre, c'est la table, obligatoirement carrée (comme la terre était censée l'être), devant laquelle s'assied le prêtre principal. Ce symbolisme cosmique est attesté pour tel détail : le *drōn*, selon la *Riv. pehl.*, 56.1, est disposé à l'instar du monde ; il est rond comme le monde, etc. (1).

Caractère saisonnier du sacrifice. — En une récente étude (2), Kuiper a tenté de montrer que le sacrifice védique (dont on attendait : 1. la fécondité et les biens matériels ; 2. la victoire à la

(1) Molé, *Le problème zoroastrien*, 32 du ms.
(2) The ancient Aryan verbal contest, *IIJ*, 1960, 217 sq.

course ou au combat ou au jeu ; 3. l'inspiration donnant victoire dans le débat) était essentiellement une cérémonie de nouvel an : un mythe cosmogonique était, au solstice d'hiver, commémoré et réactivé. Cette thèse irait à la rencontre de celle de Molé sur le sacrifice mazdéen, sans toutefois la rejoindre.

Le *yasna* avait-il, comme le soutient Molé, une orientation apocalyptique ? Les *gāthās* forment-elles un ensemble retraçant l'histoire du monde depuis sa création jusqu'à la rénovation finale ? On ne s'expliquerait pas, dans cette hypothèse, qu'elles soient, à deux reprises, entrecoupées de textes interrompant ce déroulement. Mais ce qui paraît moins improbable, c'est que tout le *yasna*, comme son homologue védique, ait eu un caractère saisonnier, ait voulu commémorer et réactiver périodiquement la création du monde.

Une valeur cosmogonique est attestée *Bd* 3, 20 : avant que survienne l'Agresseur, il était toujours midi. A midi, Ohrmazd et les Amahraspands façonnèrent l'idée du sacrifice. Dans l'accomplissement du sacrifice, toute la création fut créée, ou plutôt : « la création fut achevée » (1).

Si le *yasna* a pris une valeur eschatologique, anticipation de la rénovation finale, ce ne fut que secondairement : dès avant la rédaction des commentaires pehlevis, en tout cas après celle des gāthās (2).

4. Le sacrifice sanglant

Il subsiste encore actuellement des traces de sacrifices d'animaux :

1) Dans le *zōhr i ātaš* : c'est le rite mentionné ci-dessus à propos du feu : le quatrième jour après les funérailles, de la graisse animale

(1) Texte et traduction dans ZAEHNER, *Zurvan*, 336.
(2) Voir la discussion de la thèse de MOLÉ dans NUMEN, 1960 et 1961.

est jetée dans le feu sacré ; le même rite est répété, à chaque saison *(gāhānbār)* pendant les cérémonies de consécration d'un feu *Bahrām* (1) ;

2) Chez les Guèbres, le *jašn i Mihrgān* est encore fêté par le sacrifice, dans chaque maison, d'un mouton ou d'une chèvre, ou à défaut, d'un poulet (2) ;

3) Tavadia (3) se souvient aussi, chez les Parsis de son enfance, de sacrifices de chèvres, poulets ou poules à l'autel du feu, dans les temples du feu. Cette pratique est, dit-il, empruntée aux Hindous de basse caste.

Zarathuštra paraît avoir réprouvé certain rite de sacrifice (*Y* 32.14 ; 44, fin ; 49 ; 51.11-14) ; mais il n'est pas prouvé qu'il ait condamné le sacrifice sanglant comme tel.

Quoi qu'il en soit, des sacrifices d'animaux sont attestés en plusieurs endroits de l'Avesta. Au *Y* 11.4, on parle des parties de la victime auxquelles a droit Haoma, sans dire de quel animal il s'agit. *Yt* 8.58 et *V*, 18.70, il est prescrit spécifiquement d'immoler des moutons. Selon l'*Āfrīngān i gāhānbār* 3, on doit sacrifier un jeune de l'espèce inférieure de petit bétail.

Le sacrifice de bœufs est encore mentionné — avec celui de chevaux et de moutons — dans l'*Avesta* (*Yt* 5.21, 25, 29, 33, 37, 108, etc.) mais ce n'est plus que comme un souvenir légendaire.

Sous les Achéménides, le sacrifice sanglant était largement pratiqué. Hérodote en décrit la manière : l'animal est démembré, les morceaux sont passés à la flamme et déposés sur un lit d'herbes. Le même auteur rapporte que Xerxès, à Ilion, immola 1 000 bœufs à Athéna et que les mages sacrifièrent au Strymon des chevaux blancs (7.13). Le bas-relief de Daskyleion, du Ve siècle, montre deux mages sacrifiant un bœuf et un mouton.

(1) Modi, Introduction à *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, I, 1922, 32.
(2) Jackson, *Persia, Past and Present*, 371 sq. Mais ceci est peut-être une imitation de l'*'aid qurbān* musulman.
(3) Ormazd and Ahriman, *Journ. Bombay Branch Roy. Asiat. Soc.*, 1954, 41.

Sous les Parthes, Strabon décrit le sacrifice — sa description est d'ailleurs partiellement copiée sur celle d'Hérodote. Plutarque parle aussi de sacrifices sanglants (*De Iside et Osiride*, 46), mais c'est dans le culte d'Ahriman : un loup est immolé. La langue arménienne témoigne aussi de l'usage du sacrifice sanglant, puisque le mot *spandaran*, « abattoir », est emprunté à l'iranien *spənta*, « sacré ».

Sous les Sassanides, l'inscription de Šāpūr nous apprend que ce roi, en fondant des feux, a assigné un agneau (πρόβατον, AKBRYT) par jour pour les sacrifices. L'historien Élisée dit que Yazdakart II célébra sa victoire sur divers peuples voisins en sacrifiant sur l'autel du feu quantité de taureaux et de boucs à longs poils. Des renseignements analogues se trouvent çà et là dans les *Acta Sanctorum* (1).

Selon Mār Barhad Bešabbā, évêque de Halvan (Zaehner, *Zurvan*, 440), Zoroastre avait enseigné qu'il ne fallait point égorger les animaux, car Hormizd est en eux ; mais qu'il fallait meurtrir par des coups de bâton le cou de l'animal destiné à être égorgé, jusqu'à ce qu'il fût sans vie, et ensuite l'immoler, afin qu'il ne sente point la douleur : même usage que, selon Strabon, chez les mages de Cappadoce.

Cinq textes pehlevis parlent du sacrifice sanglant. Selon le *Dēnkart*, 8, chap. 6, un chapitre de l'*Avesta* traitait de cette question, indiquant à quelle divinité chaque partie de la victime devait être offerte. Cette question est reprise dans le *Šāyast nē Šāyast*, 11.4 (West, *Pahlavi texts*, I, p. 335 sq. ; Bartholomae, *Zendhandschriften*, 51). Le *Nīrangistān* donne des indications plus variées : sur les offrandes de viande, de graisse, de plantes que comporte le sacrifice d'une victime, sur les portions de la bête qui doivent être offertes, les défauts qui écartent une bête du sacrifice, etc. (Waag,

(1) Gray, Zoroastrian Material in the Acta Sanctorum, *Journal of the Manchester Egypt. and Orient. Soc.*, 1913-1914, 48, 51-52.

Nīrangistān, p. 151, etc.). Le *Dātastān ī Dēnīk* (chap. 88.6) mentionne « quatre *gospands* purs » utilisés pour une offrande de chair ; et la première épître de *Mānuščihr*, chap. 8.6, parle de la chair d'un âne ou d'un cochon sacrifié à la fête des gahambars et de la juste proportion à en offrir au feu. Les *Rivāyats* traitent avec quelque détail de l'offrande animale, v. Dhabhar, *Pers. Riv.*, 64-67, 271 sq., en particulier, de la manière de tuer proprement ; 264, de l'obligation de consacrer la tête de tout animal qu'on mange. Cf. encore Bartholomae, *Zendhandschriften*, 231 sq.

Le souvenir de sacrifices bovins semble subsister dans le mot même qui désigne, en pehlevi, le mouton : *gōspand*. Ce terme a d'abord servi à traduire av. *gāv* « bœuf », accompagné ou non de l'épithète *spənta* : on le voit dans l'*Avesta* pehlevi.

Plus tard, il a désigné tout bétail, ainsi dans l'expression *gōspand varzītan* du *Pand Nāmak* 20.2, « élever du bétail », et enfin, dans l'usage pehlevi que continue le persan, le terme s'est spécialisé au sens de « petit bétail, mouton » : on a le couple oppositionnel *gavān u gōspandān* « grand et petit bétail ». L'épithète *spənta* invite à chercher dans l'usage religieux l'explication de cette dévaluation du terme. Dès le temps de Šāpūr, si l'on en juge par son inscription, on ne sacrifiait plus de bœufs, mais des moutons. Cependant, on avait transféré à ces derniers le nom des « bœufs sacrés » dont ils étaient les économiques substituts. Ils l'ont gardé.

Le nom du bœuf figure encore dans l'adjectif *gaomant* « contenant de la viande », comme dans le persan moderne *gōš* « viande ».

Le *myazd*, offrande solide, faite notamment pendant les fêtes saisonnières (1), est synonyme de *darūn*. Mais à l'origine, en avestique, *myazda* désigne une offrande qui comporte de la viande et du vin : il est *gaomant* et *maδumant* (*Vd* 8.22). Les fondations

(1) Selon la *Rivāyat* pehlevie, 16 B, Ohrmazd fait un *myazd* quand il crée le monde, un autre quand il crée Gayōmart, etc. (Molé, *Le problème*, p. 36 du ms).

d'autels du feu par Šāpūr prévoient, outre le mouton quotidien, une certaine quantité de pain et de vin. Et la *Rivāyat* pehlevie, 56.5, parle du vin qui accompagne le *drōn*. C'est, dit-elle, « l'eau des lacs. Il faut le verser à plein, sans quoi l'eau ne remplit pas les lacs ». Aujourd'hui encore, le vin est un ingrédient nécessaire du rituel parsi. Lorsque, en 1939, le Congrès indien passa une loi de prohibition, les Parsis obtinrent, par dérogation spéciale, la distribution annuelle de 24 000 pintes de vin, pour le besoin de leur culte (1).

5. Les rites funéraires, purifications, initiations

a) *Cérémonies funéraires*

La prière pour les mourants, récitée par deux prêtres au moins, est le *patet* ou *confiteor*. Le mourant, s'il le peut, la récite également ou, faute de temps, la prière *Ašəm vohū*.

Jusqu'en ces dernières années, selon Modi, 52, on versait dans la bouche du mourant quelques gouttes de *hōm* (consacré au cours d'un *Yasna*). A défaut, le jus de grenade pouvait en tenir lieu.

Le cadavre est lavé, d'abord au *gōmēz*, c'est-à-dire à l'urine de vache, puis à l'eau (2). On lui met un vêtement propre, en coton blanc, qui sera détruit, ne pouvant plus servir, et un *kustī* ou cordon sacré (qu'il a porté toute sa vie depuis son initiation). Puis deux personnes s'assoient près de lui et le touchent, tandis qu'une troisième récite sur lui l'*Ašəm vohū*. Ses parents et amis l'embrassent ou l'approchent pour la dernière fois. Après quoi il est censé appartenir à la *Druj i Nasu*, c'est-à-dire au démon des cadavres, et intouchable, sauf pour les croque-morts. Il ne devra jamais rester seul, ni en présence d'une personne seulement.

Les croque-morts, au nombre de deux au moins et reliés entre

(1) Sir Rustom Masani, *M. P. Kharegat Memorial Volume*, Bombay, 1953, 14 et sq.
(2) Jadis, au *gōmēz* seulement, Dhabhar, xlv.

eux par une bande d'étoffe, *paivand* (pers. « lien »), dont ils tiennent chacun un bout, doivent, avant et après leur fonction, se baigner, se changer, nouer et dénouer leur *kustī*.

Ils déposent le cadavre dans une chambre du rez-de-chaussée préalablement nettoyée, soit sur des dalles de pierre, soit à même le sol, en évitant de placer sa tête vers le nord.

L'un d'eux trace autour du corps, avec un clou ou une barre de fer, trois *kašas* ou cercles.

Cette opération doit se faire à la vue d'un chien qu'on amène devant le cadavre et qui, pour bien faire, doit « avoir quatre yeux », c'est-à-dire deux taches au-dessus des yeux, ce qui double l'efficacité magique de son regard. Ce rite, appelé *sagdīd* (pers. « vue du chien »), est renouvelé cinq fois par jour.

Après la première, on amène un feu dans la pièce ; on l'y entretiendra jusqu'à trois jours après le départ pour la Tour du Silence.

Celui-ci a lieu obligatoirement de jour. Les croque-morts entrent en récitant à voix murmurée *(bāj)* (1), sans articuler visiblement, la prière à l'ange Srōš, protecteur et psychopompe. Pendant qu'ils chargent le corps sur la bière, deux prêtres récitent la première *gāthā* (*ahunavaitī*, composée des chap. 28 à 34 du *Yasna*).

Un nouveau *sagdīd* est accompli, suivi du défilé des parents, amis et connaissances, qui s'inclinent devant le mort dont la tête seule est découverte.

Après le départ du corps, on asperge de *gōmēz* l'endroit où il a séjourné et le chemin par où il est sorti.

Le cortège funèbre est formé uniquement de personnes vêtues de blanc, accouplées par le *paivand* et gardant le silence, sauf pour prier à voix murmurée.

(1) Le terme *bāj* « murmure » provient apparemment de v. ir. *vāč* « voix » et ne doit pas être confondu avec son homonyme *bāj* « offrande », qui vient de v.p. *bāji-* « tribut, etc. ».

On trouve chez Modi, *Relig. Ceremonies*, 333-353, la description des diverses espèces de *bāj* (offrande). Il a déjà été question, à propos du *Yasna*, de l'offrande à Srōš : *Srōš darūn* ou *Srōš bāj*. Sur le *bāj* des cinq brins, Drower, *The role of fire...*, 86 sq. Sur les Afrīngān, Modi, 354-384.

L'intérieur des Tours du Silence est bâti en cercles concentriques, tel l'enfer de Dante, sauf qu'il n'y a que trois cercles, pour les hommes, les femmes, les enfants.

Les corps y sont exposés nus. Les vautours ont tôt fait — une heure ou deux suffisent — de n'en laisser que les os, qui, desséchés par le soleil, seront plus tard balayés dans le puits central. Autrefois, les os étaient placés dans un ossuaire, *astōdān*, hors d'atteinte de l'eau et des animaux (*Dātastān ī Dēnīk*, 18.2).

Non moins intéressants sont les rites accomplis dans les jours qui suivent les funérailles.

Tous les membres de la famille doivent se baigner et, pendant trois jours, s'abstenir de viande.

A chaque « temps » (pers. *gāh*) ou division du jour, deux ou trois prêtres et les parents disent le *Patet* et la prière à Srōš, en l'honneur duquel ils récitent aussi, à la nuit, la prière *Āfrīngān* ou bénédiction. Il en va ainsi pendant trois jours et trois nuits, c'est-à-dire tant que l'âme du mort n'a pas encore, censément, quitté ce monde. En même temps, le *Yasna* est récité au temple du feu, parfois aussi le *Vidēvdāt*, en l'honneur de Srōš.

Le troisième jour, on annonce publiquement les legs destinés par le défunt soit à de bonnes œuvres, soit au repos de son âme. Si, âgé de plus de 15 ans, il n'a pas laissé de fils, on lui donne un fils adoptif. Ce même jour, de la graisse animale est mise dans le feu (1).

C'est le rite dit *zōhr i Ātaš*. On le rattache à la doctrine du *Hadōxt nask*, 2.18 : beurre printanier, nourriture de l'âme à son arrivée au ciel. C'est en réalité un reste de sacrifice sanglant. En effet, au siècle dernier encore, on tuait une chèvre (*gōspand*, littéralement « bœuf sacré ») et on en plaçait la graisse sur le feu Bahrām (2).

(1) Dhabhar, *The Persian Rivāyats*, xliii.
(2) Modi *apud* Unvala, *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, I, 32.

Le matin du quatrième jour est le moment le plus solennel. C'est celui où l'âme du mort, gagnant l'au-delà, comparaît devant les anges chargés de le juger. Aussi des bénédictions *(āfrīngān)*, éloges (*satūm*, début de *Yasna* 26) et offrandes *(bāj)* sont-ils adressés à ces juges ainsi qu'à l'ange psychopompe, tandis que le prêtre consacre, avec le pain et d'autres objets sacrificiels, fruits, eau, *ghi*, etc., un costume blanc qu'il emportera ou donnera aux pauvres.

Ces cérémonies sont renouvelées le 10e et le 30e jour après la mort, ainsi qu'à l'anniversaire.

Le nom de la Tour du Silence, *daxma* « endroit où on brûle », révèle que les morts étaient autrefois incinérés (1).

Les souverains achéménides, au témoignage d'Hérodote, se faisaient enduire de cire. Leurs tombeaux étaient creusés dans le roc. La coutume d'exposer les cadavres aux chiens et aux oiseaux était, selon le même auteur, propre aux Mages. Elle se justifie par le désir de ne souiller ni la terre, ni le feu, ni l'eau. Jeter à l'eau un cadavre passe pour aussi criminel que l'enterrer ou le « cuire ».

Le rituel est décrit dans le *Vidēvdāt*, mais ce n'était pas encore l'usage général : on peut déduire cela de *Vd* 3.8. qui désigne l'endroit le plus désagréable : celui où on enterre le plus de cadavres (2).

Le rituel n'a pas essentiellement changé depuis cette époque, sauf par l'abandon de certains détails. Mais l'usage tout entier tend à se perdre : des Parsis de Bangalore — où il y a une Tour du Silence — se sont fait, de nos jours, enterrer. A Téhéran, les Parsis enferment les corps dans des coffres de béton, qu'ils inhument. Et même à Yazd et à Kermān, selon un jeune Français qui y a étudié en 1959 les mazdéens, l'inhumation commence à être pratiquée.

(1) Mais le mot a aussi désigné, autrefois, une tombe couverte, cf. HUMBACH, *KZ* 77 (1961), 99 sq. Peut-être les sépultures de Kūh i Xwājah ?
(2) Cf. A. KAMMENHUBER, *ZDMG*, 1958, 306.

L'exposition des cadavres était le seul usage en vigueur en Iran oriental : chez les Bactriens, rapporte Strabon (XI, p. 786), ils étaient livrés à des chiens qu'on entretenait spécialement à cet effet. Cicéron (*Curtius*, VII, 24) dit la même chose des Hyrcaniens ; Strabon et Diodore (17.105) des Orites. On en conclut que cette coutume a été amenée par des nomades d'Asie centrale.

Agathias (2.22-23) trouvait singulier que les morts qui n'étaient pas immédiatement dépecés par les chiens et les oiseaux passent pour méchantes gens.

Comme l'a bien vu Darmesteter, *Z.-A.*, 2, 146 sq. : « Les cérémonies funéraires sont de deux ordres : les unes disposent des restes du mort, les autres opèrent pour le bien de son âme. » Et « le principe qui domine les cérémonies du premier ordre est la crainte de la contagion ». Quand le corps a été lavé, habillé et étendu sur le sol, il ne peut plus être touché, sauf par les croque-morts, qui subissent, avant et après, une purification. Le feu, le cercle tracé et le *sagdīd* contribuent à écarter la contagion.

Les rites pour l'âme du défunt consistent en *patet*, administration de *haoma* ou de jus de grenade (rite aujourd'hui désuet), prières et *Yasna* ou *Vidēvdāt* à Srōš l'archange psychopompe, sacrifice animal (réduit à l'offrande de graisse au feu).

b) *Les purifications*

On vient de voir que les croque-morts doivent se laver avant et après leur besogne ; que, de même, l'endroit de la maison affecté à l'exposition du mort est nettoyé avant et après. La purification est donc une opération à double sens : elle fait entrer un objet ou une personne dans la sphère du sacré ; elle l'en fait sortir.

On a recours en mainte circonstance aux purifications. Elles sont de trois espèces, par ordre d'importance croissante : le *pādyāb* ou ablution, le *nāhn* ou bain, le *barəšnūm* ou grande purification.

Le *pādyāb* consiste à se laver le visage, les mains, les pieds s'ils sont nus, après avoir invoqué Ormazd et récité l'*Ašəm vohū* ;

après quoi, on dénoue et renoue le *kustī*. On accomplit ce rite au lever, aux repas, lors des fonctions naturelles et avant de prier.

Le *nāhn* commence comme le *pādyāb*, sauf qu'il exige le concours d'un prêtre ; on mange une feuille de laurier et l'on boit du *gōmēz*, urine consacrée, additionnée d'un peu de cendre provenant du temple du feu ; on récite le *Patet* ou *confiteor* et enfin on se baigne après s'être successivement frotté de *gōmēz*, de sable et d'eau consacrée. Cette purification a lieu : 1) pour l'enfant, lors du *Naojot*, c'est-à-dire de l'investiture de la chemise et du cordon ou *kustī* ; 2) au mariage ; 3) aux relevailles ; 4) au cours des dix derniers jours de l'année.

Ces deux premières espèces de purification, l'une quotidienne, l'autre marquant les moments ou « passages » importants de la vie, sont ouvertes à tous les fidèles. Il n'en est pas de même de la troisième.

Le *barəšnūm* ou grande purification est essentiellement le rite d'initiation des prêtres et des croque-morts. Pour ces derniers, c'est aussi le rite de sortie (la question ne se posant pas pour les prêtres, puisqu'on est prêtre pour la vie).

C'est une cérémonie compliquée. Son nom est un mot du texte avestique, le chapitre IX du *Vidēvdāt*, qui la décrit.

Voici d'abord comment s'en préparait, autrefois, l'emplacement. Ayant fait choix d'un espace libre et aussi désert que possible, on l'entourait d'un sillon, puis on y creusait neuf trous, ou *magas*, en ligne. On encadrait alors les trois premiers dans un triple rectangle formé de trois sillons ou *karšas*. On faisait de même pour les trois trous suivants. Puis ces rectangles eux-mêmes étaient enfermés dans trois autres. Ces derniers, enfin, ainsi que les trois trous restants étaient entourés de trois rectangles encore. Le sol était alors recouvert de sable ou de poussière, pour absorber l'humidité (1).

(1) Modi, 119, critique les plans d'Anquetil, Harlez, Spiegel, Darmesteter et West, quant à l'orientation du *barəšnūm* et à la disposition de ses sillons.

On a maintenant des emplacements permanents pour le *barəšnūm*. Les trous sont remplacés par des groupes de cinq pierres ; quelques groupes sont ajoutés. Ils sont tous laissés en place, tandis que les sillons disparaissent d'une fois à l'autre : c'est en leur tracement que consiste aujourd'hui la préparation du *barəšnūmgāh* (lieu du *barəšnūm*).

Le candidat se place d'abord à la limite ouest de l'emplacement, en un *pāvi*, c'est-à-dire en un endroit délimité par un sillon, et il s'y soumet à la purification de seconde espèce ou *nāhn*, décrite ci-dessus.

Ensuite, tandis qu'il pénètre sur le *barəšnūmgāh*, les deux prêtres chargés de le purifier se tiennent chacun dans un *pāvi ad hoc*, l'un dans l'enceinte, côté sud, où sont posés les objets consacrés, l'autre en dehors d'elle, côté nord, tenant un chien en laisse. Le candidat se déshabille et s'assied dans un rectangle, ou *pāvi*, intérieur, sur le premier groupe de pierres (représentant, dans l'ancien rituel, le premier trou). Le premier prêtre sort alors du *pāvi* où il s'était cantonné et s'approche du candidat, sans cependant pénétrer dans le *pāvi* de celui-ci. Il est clair que les sillons ont pour fonction d'enclore, de circonscrire le fluide, infect ou sacré, dont est chargé le candidat. Quant au *maga* — trou ou pierre — son rôle, on va le voir, est celui d'un paratonnerre, mieux, d'une prise de terre par où ce fluide va s'échapper dans le sol et disparaître.

Le candidat se couvre la tête de la main droite, le prêtre y dépose le bout plat, muni d'une cuillère de métal, d'un bâton à neuf nœuds, que le candidat recouvre de sa main gauche. Le prêtre récite trois *Ašəm vohūs* et le *bāj* à Srōš, reprend le bâton et va chercher, dans l'enclos aux objets, du *gōmēz*, dont il verse un peu, trois fois de suite, dans la main du candidat, qui s'en frotte successivement toutes les parties du corps. Le liquide sacré est censé entraîner « l'impureté », par le *maga*, dans la terre. L'opération se répète à chacun des six premiers *magas*, puis,

avec du sable, au 7e (18 fois) et de l'eau au 8e (5 fois) et au 9e (6 fois). Le prêtre récite alors, et le candidat répète après lui, une formule d'hommage à l'archange féminin Ārmaiti, laquelle est ici à sa place non comme « pureté de la pensée », ainsi que l'enseigne Modi, 127, mais plutôt comme patronne de la terre, puisque c'est à la terre qu'est livré le fluide impur ou sacré.

En passant d'un *maga* à l'autre, le candidat touche de la main gauche l'oreille gauche du chien, que lui a amené le second prêtre (tandis que le premier se retirait, à l'abri de toute contamination possible, dans son *pāvi*).

Pour finir, le candidat, assis sur une dalle supplémentaire (sans correspondante dans l'ancien rituel), est lavé 9 fois dans de l'eau consacrée par le prêtre principal et touche encore trois fois le chien amené par l'autre.

Après le *barəšnūm*, le candidat se livre à une retraite de 9 jours dans le temple du feu. Si, pendant l'une des trois premières nuits, il a une pollution, il lui faudra recommencer tout le *barəšnūm* (1). Bien plus, si le *barəšnūm* est destiné à l'habiliter à consacrer le *gōmēz*, une pollution pendant l'une quelconque des neuf nuits de retraite l'annule.

En général, le *barəšnūm* met le prêtre qui s'y soumet en un état de pureté rituelle qui le rend apte à accomplir les cérémonies du temple du feu : *Yasna*, *Visprat*, *Vidēvdāt* et *bāj*. Mais il peut perdre cet état, s'il commet l'une des infractions suivantes : 1) Manger de la nourriture préparée par des non-Parsis ; 2) Ne pas observer les *bāj* ou « grâces » ; 3) Faire de longs voyages par terre ou par mer (2) ; 4) Jurer ou prêter serment ; 5) Laisser choir de sa tête son turban. Dans tous ces cas, il devra subir un nouveau *barəšnūm*.

(1) Selon *Vd* 18.54-57, une pollution nocturne féconde la *Druj* et multiplie par conséquent la race des démons. Le *barəšnūm*, comme le *nāhn*, ne peut être accompli que le jour, non la nuit, et seulement pendant la saison sèche : les pluies pourraient répandre l'impureté.

(2) Cette règle a été abolie en 1922, cf. Modi, *ap.* Unvala, *Dārāb Hormazyār's Rivāyat* vol. I, p. viii. Exemples d'application, à époque ancienne, *ibid.*, 35 et 43.

En fait, les prêtres se soumettent souvent au *barəšnūm* sans nécessité. Le rite est devenu une sorte de prélude à celui du *Yasna*, etc., et il s'accomplit, comme celui-ci, à l'avantage de la personne qui paie le prêtre ou pour laquelle on le paie. De « purificatoire », la cérémonie est donc devenue plus vaguement bénéfique.

Il faut insister sur le fait que la distinction n'est pas aussi tranchée que l'on pourrait croire entre rites de purification et rites destinés à promouvoir le bien-être, la fécondité, etc. Le *gōmēz*, agent purificateur par excellence, est aussi un fluide vital. S'il lutte efficacement contre l'impureté, et notamment contre celle que donne le contact d'un mort, c'est qu'il est une essence de vie. En effet, bien que l'urine de vache (traduction habituelle du terme) suffise aux purifications ordinaires (et puisse même être remplacée par celle du bœuf, de la chèvre ou d'un autre animal domestique), l'urine utilisée dans les *barəšnūms* est celle d'un taureau, indice évident d'une valeur fécondante.

Le *barəšnūm*, comme les cérémonies funéraires, a peu varié depuis l'époque du *Vidēvdāt*. Voir, dans les *Rivāyats*, Dhabhar, *The Persian Riv.*, 358 sq.

***

Sagdīd. — Le *sagdīd* est diversement interprété, au moins dans sa fonction funéraire : le chien est censé sentir si l'homme est mort ou encore en vie ; les yeux des chiens ont un pouvoir magnétique ; le chien est présent pour sa loyauté, pour tous les services qu'il a rendus au vivant ; les chiens mangent des aliments sales : leur présence peut symboliser la destruction de passions immorales (Modi, *Religious Ceremonies*, 56 sq.).

Dans la religion védique, quand on baigne le cheval à sacrifier, il faut qu'un homme de basse caste abatte d'un coup de massue un chien « à quatre yeux », qui symbolise sans doute les puissances

hostiles. Entre ce rite et le *sagdīd*, la différence s'explique par la vénération des mazdéens pour le chien.

On ne peut guère séparer le *sagdīd* funéraire de la croyance aux deux chiens qui, selon le *Vidēvdāt*, 13.9, gardent le pont du Rétributeur, et qui, à leur tour, ont leurs analogues dans l'Inde, (*RV*, X, 14.10 ; *AV*, 18.3.13) dans les deux chiens « à quatre yeux », messagers du dieu de la mort Yama (1).

Le regard du chien, dans le *sagdīd*, a un effet inverse de celui du mauvais œil. Celui-ci est décrit au chapitre 18 du *Vidēvdāt*, à propos de la *jahī*, la prostituée dont le regard « dessèche un tiers des eaux, arrête dans leur croissance un tiers des plantes, fait disparaître dans le fidèle un tiers des bonnes pensées, paroles, actions, de la vigueur, etc. ».

Gōmēz. — Le *gōmēz* se prépare et se consacre en une cérémonie complexe, embrassant à peu près toutes les autres, déjà décrites.

Les deux prêtres qui en sont chargés subissent d'abord le *barəšnūm* ; ils ne peuvent avoir de pollution nocturne pendant toute la durée — 10 jours — de ce rite.

Le 11e jour, l'un des deux prêtres, et l'autre le lendemain, accomplissent le *Yasna* complet (avec *Visprat*). Les six jours suivants, ils exécutent le *gewrā*, c'est-à-dire qu'ils échangent chaque jour, dans le rituel du *Yasna*, les rôles de premier et de second prêtre. Après quoi, chacun, ayant fait une offrande *(bāj)*, consomme le pain consacré par l'autre. Ils rendent ensuite rituellement purs les ustensiles où sera recueillie l'urine des taureaux.

Un taureau blanc, non châtré, déjà consacré par tout un cérémonial, est amené dans le temple et son urine recueillie, ainsi que celle d'autres taureaux, avant le coucher du soleil. Cette urine est alors consacrée comme suit. L'un des prêtres accomplit le *paragra*,

(1) Lommel, *Die Rel. Zarath.*, Tübingen, 1930, 190 ; Wolfgang Voigt, *Die Wertung des Tieres in der zarathustrischen Religion*, München, 1937, 50. Sur un parallèle irlandais, cf. Schlerath, Der Hund bei den Indogermanen, *Paideuma*, VI, 25 sq.

cérémonie préparatoire au sacrifice ou *Yasna* ; à minuit se déroule, en présence du feu, de l'eau et du *gōmēz*, la cérémonie du sacrifice complet ou *Vidēvdāt*, qui consacre le *gōmēz*. Celui-ci pourra désormais s'appeler *nīrang* ou *nīrangdīn*.

Le taureau consacré donne aussi ses poils, qui servent au filtrage du *haoma*. A sa mort, toutes les cérémonies où ces poils sont utilisés sont suspendues : on lui cherche immédiatement un successeur. Il en allait autrement à l'époque des *Rivāyats* : il était interdit de renouveler les poils sacrés ; seuls pouvaient servir ceux qui étaient transmis depuis les temps anciens. Ces reliques se vendaient (1).

Les vertus du *gōmēz* sont exaltées par des légendes comme celle que la *Rivāyat* de Bahman Punjyā (Dhabhar, *Persian Riv.*, 295) où Jamšēd, affecté de la lèpre pour avoir touché le cadavre de Tahmuras, en est guéri par l'urine d'un taureau. Croyances et pratiques appartenant au folklore de nombreux pays, « à commencer par l'Inde et à finir par la Basse-Bretagne », comme l'écrit Darmesteter, *Z.-A.*, 2, p. 266, n. 49. V. aussi Eug. Wilhelm, *On the use of beef's urine according to the Precepts of the Avesta*, Bombay, 1889, et Voigt, *Die Wertung des Tieres*, 1937, 46 sq.

*

Les mazdéens attachent une très grande importance à l'impureté des femmes en règles ou en couches. Leur contact passe pour aussi souillant que celui d'un cadavre. Il oblige à des purifications analogues. Cette question est longuement traitée dans les *Rivāyats*, cf. Dhabhar, *The Persian Rivāyats*, 211-238.

c) *La pénitence*

La pénitence comporte la récitation du *patet*, le ferme propos, l'aveu des fautes à un *dastūr* (grand-prêtre) ou, à défaut, à un

(1) Modi *apud* Unvala, *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, 12-13 et 34.

prêtre ordinaire. Au besoin, on peut se passer de tout témoin humain : se confesser au soleil, à la lune, au feu ; au *hōm* ou au *barsom*, etc. Toute faute avouée est rayée du grand livre céleste : au lieu d'aller en enfer, l'âme ira dans le *hamēstagān*, lieu intermédiaire où vont celles dont les actes bons et mauvais s'équilibrent (1).

Une *rivāyat* recommande de se confesser tous les ans, de préférence le jour *Rām* du mois de *Mihr*.

Selon Pettazzoni (*Modi Memorial Volume*, 437 sq.), la pénitence chez les mazdéens est un emprunt au christianisme. Toutefois, « l'opinion de Pettazzoni semble contredite par le fait que le *patet* se trouve déjà dans le *Šāyast nē Šāyast* (et abondamment dans le bouddhisme) et surtout dans le manichéisme. Il est très proche, dans sa forme, du *Xᵛāstvānīft* manichéen » (Menasce).

d) *Initiations*

Tout jeune Parsi doit être initié, à un âge qui varie entre sept (dans l'Inde) et dix ans (en Perse), en une cérémonie qui consiste essentiellement à l'investir de la chemise *(sadre)* et du cordon *(kustī)*. Cette cérémonie s'appelle dans l'Inde *naojot* (2), en Perse *jašn i sadre pušt*ī (« fête du revêtement de la chemise »).

Ce rite rappelle l'initiation brahmanique. Mais le « cordon brahmanique » est relativement récent : c'était primitivement un pan de vêtement au-dessus de l'épaule gauche et au-dessous de l'épaule droite (3).

Il y a donc eu, semble-t-il, dans l'Inde et dans l'Iran, développement parallèle à partir d'une base commune, indo-iranienne.

Un symbolisme varié s'attache au *kustī*. C'est le signe de l'obéissance, puisqu'un serviteur, pour exécuter un ordre, se « ceint les reins » ; c'est aussi le symbole de la division du corps entre une part noble, au-dessus, et une part ignoble, au-dessous. Ces deux

(1) Dhalla, *ERE*, V, 664 sq.
(2) Terme remontant, comme l'a démontré Junker, *Der wissbeg. Sohn*, 1959, 27, à un persan **nauzāt* « nouveau-né ».
(3) Renou et d'autres, *L'Inde classique*, I, 364.

interprétations sont dans le traité pehlevi *Cīm ī Kustīk*. D'autre part, dans l'*Avesta*, la ceinture *est* la Religion mazdéenne. De même *Zātspram*, 4.6 (1).

Deux interprétations récentes jouent sur l'étymologie : le *kustī* est ce qui montre la bonne direction *(kušt)* ; ou c'est un bateau *(kaštī)* qui nous conduit au havre bienheureux.

Les 72 brins dont est faite la ceinture ont eux aussi leur signification : ils répondent aux 72 chapitres du *Yasna*. Eux-mêmes groupés en trois cordons de 24 brins chacun, ils évoquent ainsi les 24 sections du *Visprat*, et ainsi de suite. Détails dans Modi, *Ceremonies*, 175 sq.

Le Parsi défait et remet sa ceinture plusieurs fois par jour, en récitant ses prières.

e) *Les prêtres*

Le sacerdoce parsi est héréditaire, mais la naissance ne suffit pas. Tout prêtre parsi a passé, selon son grade, par une ou deux cérémonies d'investiture, en plus de celle que subissent tous les fidèles.

Le premier degré, *navar*, forme le *herbad*. Un *herbad* peut accomplir les bénédictions *(āfrīngān)*, les investitures d'enfants, les mariages, etc. Dans les cérémonies plus importantes, *Yasna*, *Vīdēvdāt*, *barəšnūm*, etc., il n'agit qu'en second.

Le candidat subit d'abord deux *barəšnūms*, le premier pour lui-même, le second à l'intention de son patron, c'est-à-dire de la personne qui paie les frais de la cérémonie. Cela prend au moins, en comptant les jours de retraite, 19 jours. On vient de voir qu'une pollution nocturne survenant pendant les jours de retraite consécutifs au *barəšnūm* annule celui-ci. Pour diminuer ce risque, l'initiation se fait avant l'âge de 15 ans. Si, pendant la cérémonie, la personne qui la patronnait vient à mourir ou si, étant femme, elle a ses époques, il faut tout recommencer.

(1) Cf. encore *Bd Ankl.*, 193-194 ; *Dāt. ī Dēnīk*, 39, 11 sq. ; JUNKER, *Über iran. Quellen*, 136 et n. 36.

Ayant subi deux *barəšnūms* valables, le candidat est initié par deux prêtres qui ont accompli préalablement le *gewrā*, c'est-à-dire qu'ils ont, pendant six jours, à tour de rôle, fait fonction de *zōt* et de *raspī* dans la cérémonie du *Yasna*. Celui des deux qui a fait le *zōt* en dernier lieu initiera le candidat.

Celui-ci prend un bain, revêt un costume neuf de couleur blanche, met un turban blanc et porte, de la main gauche, un châle et, de la droite, un *gurz* ou masse, représentant l'arme de Mihr.

Le temple du feu, où il va être initié, et où il se rend en procession, s'appelle *dar i Mihr*, pers. « Porte ou Demeure de Mithra ».

Les prêtres y sont assis sur des tapis. L'initié, dans le *yazišngāh* ou chambre des sacrifices, enlève ses vêtements de dessus, fait une ablution et met un *padān*, voile qui pend devant la bouche. Puis l'un des deux prêtres chargés de l'initier le présente à l'assemblée, qui l'agrée à moins qu'il n'ait la lèpre ou quelque blessure saignante.

Il rentre alors dans la chambre aux sacrifices, où il accomplit le *Yasna* (qu'il a appris par cœur) en qualité de premier prêtre ou *zōt*, son initiateur jouant celui de second ou *raspī*.

L'après-midi, il accomplit le *bāj*, *Yasna* abrégé sans *hōm*, où le *darūn* est l'offrande essentielle ; puis l'*āfrīngān* ou bénédiction.

Le second et le troisième jour, il n'a droit qu'à un seul repas. Les trois cérémonies sont répétées ces jours-là, le deuxième jour en l'honneur de Srōš, le troisième en l'honneur des Sīrōza, divinités des trente jours du mois. Le quatrième jour, les rites s'adressent à Ormazd et le *Yasna* est augmenté du *Visprat*, cérémonie des fêtes saisonnières.

Le *Visprat* comporte l'appel, par le *zōt*, des sept autres espèces de prêtre, dont six ont disparu de l'usage. Le *raspī* répond seul mais va se placer, à l'appel de chaque nom, à un endroit différent autour de la chambre, dont le centre est occupé par le vase à feu et la table aux accessoires.

De nos jours, beaucoup de jeunes gens de la classe sacerdotale subissent l'initiation *navar* sans avoir l'intention de « se faire prêtres ». Ils pourront devenir médecins, hommes de loi, commerçants, etc. Dans ce cas, le *Yasna* n'est pas appris entièrement par cœur, ni récité de bout en bout.

L'initié est maintenant *herbad*. S'il n'accède pas au second degré d'initiation sacerdotale, il n'accomplira plus jamais le *Yasna* et le *Bāj*, et jamais le *Vidēvdāt*.

Le *Vidēvdāt* est le seul élément nouveau de cette seconde initiation ou *martab*, qui forme le *mobad*.

Le candidat au *martab* subit un *barəšnūm*. Il accomplit ensuite, en compagnie d'un prêtre, le *Yasna*, d'abord sans *Visprat*, puis, le lendemain, avec *Visprat* (cette seconde fois en l'honneur de Srōš, l'ange gardien et psychopompe ; selon Darmesteter, *Z.-A.*, II, p. LIII, en l'honneur de Srōš ou des *Fravašis*) et enfin, ce soir-là, à minuit, il accomplit le *Vidēvdāt*.

Dans le *Vidēvdāt*, on récite les 22 chapitres du livre portant ce nom, en les entremêlant de ceux du *Yasna* et du *Visprat*, la récitation de ceux-ci s'accompagnant des rites appropriés. La cérémonie du *Vidēvdāt* est donc un *Yasna* ou sacrifice au sens complet du terme : le texte *Yasna* y est entrelardé non seulement du *Visprat* mais aussi du *Vidēvdāt*. La cérémonie dure environ sept heures. Le *Vidēvdāt*, comme l'indique son nom (« loi anti-démoniaque »), a essentiellement une fonction d'exorcisme. C'est sans doute pour cela — bien que l'on n'en dise rien (ni Modi, p. 331, ni Darmesteter, *Z.-A.*, II, p. LIII, qui d'ailleurs se réfère, entre autres, à Modi) — qu'il est récité la nuit (1).

Au-dessus des prêtres ordinaires, *herbads* et *mobads*, les *dastūrs*,

(1) Le *Nīrangistān*, en un passage d'interprétation douteuse (WAAG, p. 66), parle de réunions et d'invocations qui ont lieu chaque nuit en l'honneur des *dēvs*. Il est possible que *Vd* 7.53-58 fasse également allusion, comme le veut CHRISTENSEN, *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhague, 1941, 30, au culte des *daēvas*. Ceux-ci étaient censés circuler la nuit : il fallait donc opérer la nuit, soit pour les adorer, soit pour les exorciser.

grands-prêtres, ou plutôt évêques, dirigent et administrent un ou plusieurs temples importants. Leur fonction est héréditaire, ce qui n'empêche qu'ils sont « élus » par les notables. On peut d'ailleurs avoir le titre de *dastūr* sans en avoir la fonction, si l'on a suivi les études de théologie d'une école comme la *Jamšetjee Jejeebhoy Madressa*.

6. Les fêtes, le calendrier

Les grandes dates de l'année parsie sont les fêtes des six saisons ou *gāhānbārs* et les jours des morts, en fin d'année. De plus, chaque jour du mois et chaque mois de l'année étant voué à une divinité, le jour qui, dans chaque mois, porte le nom du mois lui-même est la grande fête de cette divinité, ce qui fait encore douze fêtes.

Fêtes saisonnières (gāhānbārs). — Chacune des fêtes saisonnières dure cinq jours, dont le dernier est le principal. Deux cérémonies sont obligatoires : la bénédiction *(āfrīngān)* et l'offrande *(bāj)* ; deux, surérogatoires : le *Yasna* augmenté du *Visprat* et le *pāvi*, qui est une offrande de lait.

La consommation en commun des objets d'offrande forme une part importante de ces célébrations, auxquelles tous les fidèles sont tenus de se rendre ; des dîners de 2 à 3 000 personnes se donnent ainsi, soit par souscription, soit par invitation. En outre, les familles qui ont eu un mort dans l'année célèbrent, en privé, les fêtes saisonnières en son honneur.

Jours des morts (farvardigān). — Les cinq jours du 6e *gāhānbār* sont aussi les cinq derniers de l'année. Ce sont les cinq jours intercalaires (représentant la différence entre le calendrier lunaire de 360 jours et le calendrier solaire de 365) : hors du temps, en quelque sorte, ils appartiennent, selon une croyance commune à tant de peuples, aux morts. Cette période a été allongée, en arrière, de cinq autres jours (et aussi, à l'époque moderne, en avant, de huit ; toutefois, certaines familles sont revenues, nous apprend Modi, 440, à l'usage de dix jours des morts). Ces jours-là, chaque famille honore ses morts ou *farvardīn* en disposant, dans une chambre nettoyée et blanchie, des vases de fleurs et en y allumant, pour la plus grande partie du jour, un feu de santal et d'encens que les visiteurs alimenteront de leurs propres mains.

Les cérémonies requérant la participation de prêtres sont variables. Les familles apparentées s'arrangent pour en soutenir les frais à tour de rôle, d'une année à l'autre. Dans les cinq premiers jours, les prêtres peuvent, dans es demeures privées, réciter la bénédiction *(āfrīn-*

gān), l'éloge *(satūm)* (1) et la *faroxši* (2) qui est un *satūm* augmenté de l'hymne ou *yašt* aux *Farvardīn* (le 13e du recueil des *Yašts*). Dans le temple du feu, ils célèbrent le *myazd* (3) et accomplissent l'offrande ou *bāj* de pain, fruits, eau et *ghi*. Les laïcs, pendant ces jours, récitent le 20e chapitre du *Yasna* ou, à défaut, 1 200 fois l'*Ašəm vohū* avec une prière d'offrande *(bāj)*.

Les cinq jours suivants, à la fois « saisonniers » et intercalaires, sont les plus sacrés. A chacun d'eux, les fidèles récitent l'une des cinq *gāthās* (dans l'ordre où elles se succèdent dans le *Yasna*) ; chaque jour porte le nom de la *gāthā* correspondante. (Si le laïc ne sait pas les *gāthās*, il peut, à leur place, réciter, comme les jours précédents, 1 200 *Ašəm vohūs*.)

Pendant les jours des morts, les âmes sont censées revenir sur terre, celles des justes les cinq premiers jours, celles des méchants les cinq derniers (*Sad darband Hōš*, 52). Les cérémonies de ces jours symbolisent la résurrection finale, comme l'expose Zātspram, 35.19 (4).

Outre la période du nouvel an, les *farvardīn* ou âmes des morts ont deux fêtes dans l'année : le 19e jour (nommé chaque mois d'après elles) du 9e mois, mois du Feu, par lequel l'année se terminait anciennement, et le 19e jour du 1er mois, qui est le mois portant leur nom. Certains parsis se rendent sur la colline où sont les Tours du Silence et apportent du bois de santal au feu sacré qui y brûle.

Fêtes des divinités. — De même que les *Farvardīn* au jour et au mois nommés d'après elles, onze divinités, les autres mois, sont particulièrement fêtées, chacune dans le jour et le mois portant leur nom. Ce jour-là, un *Yašt* ou hymne est récité en leur honneur.

Par exemple, Ardībehešt a sa fête le jour Ardībehešt du mois Ardībehešt (3e jour du 2e mois) : on récite le *Yašt* 3 ; Xordād est fêtée le 6e jour du 3e mois : *Yašt* 4. Il faut noter que les jours ne sont pas rangés dans le mois dans le même ordre que les mois dans l'année.

Les quatre plus remarquables de ces fêtes sont : celle de Tīr, appelée Tīragān (13e jour du 4e mois), *Yašt* 8 ; celle de Mithra, Mihragān, bien connue dans l'Antiquité (16e jour du 7e mois) (5), *Yašt* 10 ; celle de Spandarmad (5e jour du 12e mois), fête des cultivateurs (6) ; enfin, celle d'Ābān, divinité des eaux, fête lors de laquelle des centaines de personnes se rendent au bord de la mer et des fleuves pour y prier en l'honneur de cette divinité (*Yašt* 5) et d'Ādar, qui préside

(1) Modi, *Religious Ceremonies*, 402 à 404.
(2) *Ibid.*, 385 à 401.
(3) *Nīrangistān*, éd. Waag, 86.
(4) Peut-être aussi, par le retour des *fravašis*, la création du monde (Molé, p. 18 de la thèse manuscrite).
(5) Les témoignages anciens dans Darmesteter, *Zend-Avesta*, 2, 443. Descriptions de la fête dans les *Rivāyats*, Dhabhar, 343.
(6) Dhabhar, 341.

au feu. Comme il n'y a pas de *Yašt* en l'honneur de ce dernier, on se contente de la « prière au feu », *Ātaš Nyāiš*.

Fête de l'An. — Le Jour de l'An, 1er jour du 1er mois, les Parsis se saluent en un geste particulier où chacun tient dans ses mains, verticalement et à plat, les mains de l'autre.

Le 6e jour est un « Jour de l'An spécial », réservé jadis aux rois et à la noblesse, l'autre, le 1er, étant observé par le peuple. On l'appelle aussi « Jour de l'An de Xordād ». On y accomplit la cérémonie du *drōn*, le *yasna*, l'*āfrīngān*, le *myazd* ; et on distribue, en signe de renouvellement, des vêtements neufs consacrés dans la cérémonie du *drōn*. C'est ce jour-là qu'ont eu ou qu'auront lieu les grands épisodes du commencement et de la fin du monde et de la révélation au prophète (1).

Le 3e jour est dit « jour de midi », *rapithwīn*. C'est parce qu'il est le jour d'Ardībehešt, divinité étroitement associée au feu, qu'on l'a choisi, dit Modi, p. 431, pour fêter le solstice d'hiver, c'est-à-dire le retour de la lumière.

Pendant 4 jours du mois, les jours de Bahman (2), protecteur du bœuf, toute viande est interdite. On s'abstient en général de manger du bœuf et, toujours, du coq. On mange en silence.

C'est sous le règne d'Artaxerxès Ier que paraît avoir été adopté un nouveau calendrier, dont la signification religieuse est évidente. L'ancien calendrier vieux perse était un calendrier paysan, où deux noms de mois seulement, trois tout au plus, faisaient allusion à la religion. Or, il ressort des *Persepolis Treasury Tablets* (3) que, comme l'a observé Gershevitch (4), ce vieux calendrier était seul en usage sous Xerxès et au moins pendant les cinq premières années d'Artaxerxès (jusqu'en 459). Ceci concorde avec les calculs de Hildegarde Lewy et de H. S. Tāqīzāda, qui font commencer en 441 le fonctionnement du nouveau calendrier. L'ordre des mois de celui-ci a fait l'objet de plusieurs études (5). Pour l'expliquer, il faut partir du calendrier ancien.

L'ordre de celui-ci a été établi définitivement, grâce aux équivalences babyloniennes et élamites (6), et se présente comme suit : *Adukanaiša, Θūravāhara, Θāigraci, Garmapada, *Darnabāji, ?, Bāgayādi, *Varkazana, Āçiyādiya, Anāmaka, ?, Viyaxna.*

(1) *Rivāyat* de Dārāb Hormazyār, I, p. 5 sq. ; trad. Dhabhar, 339 ; *Sad darband Hōš*, 32 et 49. (Molé, thèse manuscrite, p. 12, 20 et 30.)

(2) C'est-à-dire celui de Bahman (2e) et ceux de ses collaborateurs *(hamkār)* Māh (12e), Gōš (14e) et Rām (21e).

(3) Publiées par G. Cameron, 1948.

(4) *Asia Major*, 1951, 133.

(5) Cf. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, 1953, 17, et Widengren, *Stand u. Aufgaben*, 1955, 107 sq.

(6) Poebel, *AJSL*, 1938, 141 sq. — Sur *Θāigraci*, Eilers, *St. Taqizadeh*, 62.

Si l'on compare cette liste à celle du nouveau calendrier, tel qu'il est attesté pour la Cappadoce dans des textes d'astronomes grecs (1), APTANA, APTHΥΕ(Σ)TH, APOATATA, TEIPI, AMAPTATA, ΞΑΘΡΙΟΡΗ, ΜΙΘΡΗ, ΑΠΟΜΕΝΑΠΑ, ΑΘΡΑ, ΔΑΘΥΣΑ, ΟΣΜΑΝΑ, ΣΟΝΔΑΡΑ(ΜΑΤ), on s'aperçoit que les mois qui avaient, dans l'ancien, une signification religieuse ont gardé, dans la nouvelle liste, sous un nom nouveau, le même numéro d'ordre. En effet, *Āçiyādiya* « où l'on honore le feu » (2), nº 9, est devenu ΑΘΡΑ, mois « du feu ». *Bāgayādi* « où l'on honore Baga (équivalent fréquent de Mithra) », nº 7, est devenu ΜΙΘΡΗ. On peut dès lors mettre les deux séries en parallèle, ce qui fait apparaître d'autres équivalences :

	Adukanaiša	1	APTANA (*Artavnām* « des bienheureux »)
	Θūravāhara	2	APTHΥΕ(Σ)TH *(Arta vahišta)*
	Θāigraci	3	APOATATA *(Harvatāt)*
Mois de chaleur (*garma-* « chaud »)	Garmapada	4	TEIPI (*Tīr*, identifié à Tištrya, astre caniculaire)
	*Darnabāji	5	AMAPTATA *(Amərətāt)*
	?	6	ΞΑΘΡΙΟΡΗ *(Xšaθra vairya)*
« Honorant Baga »	Bāgayādi	7	ΜΙΘΡΗ *(Miθra)*
	*Varkazana	8	ΑΠΟΜΕΝΑΠΑ *(Apām Napāt)*
« Honorant le feu »	Āçiyādiya	9	ΑΘΡΑ (« le Feu »)
« Sans nom »	Anāmaka	10	ΔΑΘΥΣΑ (« le Créateur »)
	?	11	ΟΣΜΑΝΑ *(Vohu Manah)*
	Viyaxna	12	ΣΟΝΔΑΡΑ(ΜΑΤ) *(*Sənitā Ārmaiti)*

Le mois « sans nom » semble avoir fait allusion au Créateur innommable (comme l'était, par exemple, Yahwe chez les Hébreux), si du moins on peut appliquer la nouvelle liste à l'interprétation de l'ancienne.

Pour poursuivre l'explication de la nouvelle, on peut admettre, avec Nyberg, que l'année commençait anciennement par le mois du créateur, et finissait donc par celui du feu. Le reste de la liste s'explique alors presque entièrement à la lumière de l'idéologie tripartie, cf. *BSOAS*, 1950, 638. — Sur *Θāigraci*, v. Eilers, *St. Taqizadeh*, 62.

Il n'est plus aisé de tirer argument, quant à l'introduction du nouveau calendrier sous Artaxerxès, de l'inscription araméenne de Naqš i Rustam (où l'on peut lire les mots *m'hy sndrm...*, c'est-à-dire « du mois de Sandaramat »), depuis qu'il est avéré que cette inscrip-

(1) P. de Lagarde, *Gesamm. Abhandl.*, 258 sq.

(2) Henning a contesté cette étymologie, qu'ont défendue, indépendamment l'un de l'autre et par des arguments qui s'additionnent, Szemerényi, *apud* Altheim, *Gesch. d. lat. Spr.*, 1951, 80, n. 1, et J. D.-G., *BSOAS*, 1950, 638, n. 2.

tion date seulement du temps de Séleucus. Mais l'adoption de noms nouveaux n'a guère pu se faire sous Séleucus, car à ce moment-là la religion mazdéenne tombe en discrédit. Elle date donc — et avec elle le nouveau calendrier lui-même, sans doute — de plus loin : probablement d'Artaxerxès Ier, selon les calculs de Hildegarde Lewy et de Tāqīzādeh (1).

Les fêtes des Sassanides nous sont connues par des textes mazdéens ou arabes (2). On peut les classer en quatre groupes :

1. Les six fêtes saisonnières ou *gāhānbārs*, décrites par le *Dēnkart* et Bērūnī et dont la sixième est le *Farvardigān*, fête des morts.

2. Les *Naurōz* ou fêtes du Nouvel An. Il y en eut quatre différentes, vestiges de computs successifs :

a) Les six jours qui suivent les *Farvardigān*. Il en est question dans le *Dēnkart*, dans les *Pahlavi Texts*, p. 102 sq., dans Bērūnī, etc. Le roi, porté sur son trône comme sur une *Sedia gestatoria*, devient un nouveau soleil (Bērūnī, *Chronology*, Sachau, 202);
b) Le 16e jour du mois de Mihr, ou *Mihragān* ;
c) Le 1er du mois d'Ātur, appelé *vahār jašn* ou fête du printemps, en arabe *kavsaǰ* (Bērūnī et Mas'ūdī) ;
d) Le 1er et le 16 de Dadv.

3. Dans chaque mois, le jour qui porte le nom du mois est férié ; outre le 16 de Mihr, déjà cité, il faut mentionner spécialement :

a) Le 13 de Tīr ;
b) Le 7 de Šahrēvar, fête des feux de maison et première fête des feux ;
c) Le 9 d'Ātur, deuxième fête des feux ;
d) Le 15 de Dadv ;
e) Le 5 de Spandarmad, fête des femmes.

4. On fêtait encore :

a) Le 14 de Dadv : *sīr sūr* ou fête de l'ail ;
b) Le 10 de Vahman, troisième fête du feu : *sādag* ;
c) Le 30 du même mois, fête des *ābrīzagān* ou arrosements ;
d) Le 19 de Spandarmad, *Naurōz* de toutes les eaux vives.

(1) Markwart, *Unters. z. Gesch. von Eran*, Leipzig, II, 1905, 209, avait bien vu que l'*ordre* des mois cappadociens présupposait un calendrier antérieur. Il n'a nullement écrit que les *noms* de ces mois étaient pré-zoroastriens, comme le lui fait dire Wikander (*Feuerpriester*, 229, suivi par de Jonge, *IIJ*, 1959, 215), ce qui serait difficilement soutenable, puisque tous les *Amәša Spәntas* y sont.

(2) Christensen, *L'Iran...*, 168 sq. ; Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalender*, Upsala Univ. Årsskrift, 1934. Henning, Zum soghdischen Kalender, *Orientalia*, 1939, 87 sq. Sur les fêtes selon Firdousi, Mas'ūdī et d'autres, voir Modi, *The Religious Ceremonies*, 435 sq.

L'ordre des mois était celui du calendrier « de Cappadoce ».

Celui des jours, qui est à la base du *Sīrōza* avestique, se répartissait, selon le *Bundahišn* (3.1), en quatre sections, chacune commandée par Ohrmazd ou Dadv (« le Créateur ») :

I. Ohrmazd, Vahman, Urtvahišt, Šaθrēvar, Spandarmat, Xvardāt, Amurdāt ;
II. Dadv, Ātur, Ābān, Xvar, Māh, Tīr, Gōš ;
III. Dadv, Mihr, Srōš, Rašn, Fravartīn, Varhrān Rām, Vāt ;
IV. Dadv, Dēn, Ard (av. Aši), Aštāt, Āsmān, Zamdāt « la Terre », Mahraspand « formule sacrée », Anagrān « les lumières sans commencement ».

Sur l'époque où a été constitué ce calendrier, on n'a aucune donnée. On sait seulement qu'il devait être en usage dès le temps de Šāpūr ; en effet, les inscriptions des peintures de la synagogue de Dura-Europos, qui sont de cette époque, contiennent presque toutes une date, et tous les noms de jours s'en retrouvent dans notre liste.

Dadv, substitut d'Ohrmazd en trois endroits du système, représente, comme l'a montré Zaehner (1), successivement le Temps, la Sagesse (ou la Religion) et la Lumière incréée (ou l'Espace).

Deux autres savants, Schaeder et Nyberg, avaient précédemment (2), par une analyse différente de la liste, soutenu son caractère zurvaniste. Pour eux, les sections commençaient respectivement par Ohrmazd, Ātur, Mihr et Dēn, divinités en lesquelles ils reconnaissaient quatre aspects ou faces de Zurvān. Ce qui le prouvait, à leurs yeux, c'est que la série est semblable à celle du monument de Commagène et que celui-ci est zurvaniste. Or, admettons même ce dernier point ; il reste que la ressemblance des deux listes n'est nullement incontestable. Mihr occupe la troisième place dans l'une, la seconde dans l'autre ; à Dēn de l'une, correspond dans l'autre « la Commagène ma patrie » : on peut soutenir qu'il s'agisse, ici et là, d'une même représentation collective de la foule des fidèles ; mais il y a encore une discordance, plus grave : au lieu d'Artagnēs (Vərəθraγna) de l'inscription, on a, dans le calendrier, Ātur. On croit écarter cette discordance en remarquant que Varhrān a un rapport spécial avec le feu. Ceci est sans conteste, mais si Ātur n'est qu'un substitut de Varhrān, pourquoi Varhrān ne figure-t-il pas lui-même, nommément, à cette place, plutôt que, sans gloire, dans le cours du troisième quart de la liste ?

La liste des jours du mois a été mise en parallèle, par Wikander (3), avec celle des *Yašts* de l'*Avesta*. Les concordances sont trop nombreuses pour être fortuites. Mais comment s'expliquent-elles ?

(1) *Zurvan*, 196 sq., cf. *Bund.*, 3.1.
(2) Cf. Nyberg, Questions..., *JA*, 1931, II, 131 etl a note.
(3) *Feuerpriester*, 229 sq.

Selon le même savant, la première liste dépend de la seconde. Reprenant une remarque de West, il suppose qu'il y eut jadis trente *yašts*, un pour chaque jour du mois. Mais ceci n'est nullement prouvé par le passage du *Dēnkart* (M 692) sur lequel West fondait sa conclusion. On y lit que la section de l'*Avesta* appelée *Bagān Yašt* contenait l'éloge d'Ohrmazd et celui de divinités *(bagān)*, visibles ou invisibles, qui donnent aussi leurs noms aux jours. Cela ne veut pas dire que chacune des trente divinités du mois ait fait l'objet d'un *yašt* distinct !

Dans l'hypothèse de Wikander, l'ancienne liste, représentée par la série des *yašts*, était prézoroastrienne et c'est en y ajoutant les Amәša Spәntas qu'on créa la liste du nouveau calendrier, de caractère zoroastrien. Il paraît à Wikander « naturellement plus facile de modifier ainsi le calendrier qu'une collection d'hymnes avestiques ». Je ne vois pas pourquoi. Et du reste, la différence ne consiste nullement en la présence ou l'absence des Am. Sp.

Quant au titre même de la section de l'Avesta, *Bagān Yašt*, que peut-on en tirer ? W. y voit un trait prézoroastrien, car le zoroastrisme appelle ses divinités *yazatas*, non *bagas*. Mais on aperçoit une autre raison possible : à l'époque où les titres ont été donnés aux sections de l'*Avesta*, *yazatān* avait peut-être déjà fini par désigner Ohrmazd. Pour référer aux *yazatas*, il ne restait (1) qu'à reprendre un vieux terme : *baga*.

S. Hartmann (2) a tenté de justifier la liste des *yašts*, telle qu'elle est. En effet, dans la série des *yašts*, Mithra occupe, avec le nº 10, la place centrale, suivi immédiatement de ses deux acolytes Sraoša et Rašnu (3). Et les autres *yazatas* se disposent autour d'eux — si on les range selon deux dimensions, en commençant au-dessus, puis en continuant à droite, puis à gauche, puis en dessous — en une espèce de tableau qui rappelle la disposition générale des bas-reliefs mithraïstes, dont Mithra et ses compagnons, Cautes et Cautopates (4), occupent le centre.

La liste des *yašts* paraît donc antérieure : pour obtenir à partir d'elle la liste des jours, on a intercalé :

1º Les noms des Amәša Spәntas qui n'avaient pas de *yašt* propre, Šaθrēvar (4), Spandarmat (5), Amurdāt (7) ;

(1) Si on ne voulait pas les appeler *Amahraspands*, comme le fait le *Bd* 3.2, par une extension du sens de ce terme.

(2) La disposition de l'Avesta, in *Orientalia Suecana*, 1956, 30 sq.

(3) Dans le tableau de la p. 30, article cité, VII Rašn est une coquille pour XII Rašn. — Pour comprendre plus aisément la suite de cet article, on remplacera le terme « petite classe » par « sous-classe » (c'est ce que l'auteur a voulu dire).

(4) La seule explication plausible qui ait été proposée de ces deux noms est celle de Schaeder, *ZDMG*, 1928, xcv sq. — Celle de Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, 151, est peu convaincante.

2° Le nom de « créateur », trois fois à intervalles égaux (autant que possible) : Dadv (8, 15, 23), en écho à Ohrmazd (1) ;

3° Les noms du Feu, Ātur (9), du Vent, Vāt (22), du Ciel Āsmān (27) et des Lumières incréées, Anagrān (30).

Seule reste inexpliquée la substitution de Mahraspand à Vanant (30).

B) LA MORALE

On peut envisager les préceptes de la morale mazdéenne sous deux aspects : le maintien de la vie et la lutte contre le mal.

Pour maintenir la vie, il faut pourvoir à sa subsistance par l'élevage et l'agriculture et il faut procréer. Lutter contre le mal, c'est combattre les démons et les êtres — hommes ou animaux — qui leur appartiennent. En un sens, les deux points de vue paraissent se rejoindre, si l'on considère que les forces de mal sont les forces de mort : le bien s'oppose au mal comme la lumière aux ténèbres, comme la vie à la non-vie (*Y* 30.3). Et en fait, les préceptes de vie peuvent se transposer en préceptes de lutte : par exemple, manger et boire s'interprètent, chez Zātspram, comme une lutte contre la démone Āz.

En un autre sens, les deux points de vue se contredisent : comment lutter contre les forces du mal sans supprimer certaines vies, par exemple celle d'animaux maléfiques ? C'est alors le second point de vue qui prévaut : l'Iran ignore, même en théorie, le respect universel de la vie que prêche par exemple le bouddhisme ou qui justifie le régime végétarien de l'Inde brahmanique.

S'il s'agit de vies humaines, quel point de vue va prévaloir ? Va-t-on tuer les ennemis de la vie ? Sur ce point, le mazdéisme a varié. Zarathuštra réclamait que l'on combattît par les armes les forces du mensonge. Sous les Sassanides, dès l'époque de Kartēr, on persécuta manichéens, chrétiens, bouddhistes, etc. Sous l'Islam, et dans l'exil, le mazdéisme perd toute agressivité. Un seul cas où

la mort soit préférable à la vie : quand le mazdéen meurt pour échapper à l'apostasie (1).

Reste le devoir de faire du mal aux méchants, devoir expressément proclamé par Zarathuštra.

Le point de vue « vitaliste » contient d'ailleurs sa propre condamnation : le vivant se nourrit de vivant, qu'il doit tuer. Et Ātarpāt, fils de Mahraspand, recommande (2) : « Abstenez-vous rigoureusement de manger de la viande de bœuf et d'autres animaux domestiques... car même si vous n'en mangez qu'une bouchée, vous mettez la main dans le péché, et même si un chameau est abattu par quelqu'un ailleurs, c'est comme si vous (qui en mangez) l'aviez abattu de votre propre main. » Cette interdiction est dans la ligne de Zarathuštra réprouvant le sacrifice du bœuf. On pourrait vivre de pain, de lait, de plantes et d'eau, et il faut en tout cas cultiver la terre et élever du bétail pour le traire (*Vidēvdāt*, 3). L'abandon de l'alimentation carnée sera le prélude de la résurrection. Mais le mazdéen n'admet en aucun cas le jeûne, qu'il considère comme affaiblissant le fidèle dans sa lutte contre le mal. Et il y a dans l'*Avesta* plusieurs références à l'alimentation carnée, survivance, peut-être, de la vie pastorale, où l'on ne mangeait de viande que sacrifiée.

L'activité sexuelle étant subordonnée au devoir de procréation, on comprend qu'il faille bannir l'homosexualité, ainsi que le commerce avec une courtisane ou une prostituée, personnages typifiés dans la Jēh (av. *jahī*), Putain primordiale, dont l'activité se transpose en termes dualistes, en ce sens qu'elle mélange la semence des bons et celle des méchants, au lieu de les séparer.

On voit aussi que le célibat et la chasteté absolue sont à proscrire : il faut perpétuer l'espèce humaine, auxiliaire d'Ormazd

(1) Rivāyat Šāpūr Bharuchī, citée DHABHAR, *Pers. Riv.*, p. 275.
(2) *Pahlavi Texts*, 144 sq. ; trad. ZAEHNER, *Teachings*, 111.

dans sa lutte contre Ahriman. Le mazdéisme réprouve l'ascétisme des chrétiens, des manichéens, etc.

On voit moins comment l'adultère ou la polygamie seraient condamnables au nom du même principe (1). Au contraire, si en assouvissant le désir on l'éteint — comme en mangeant on combat le démon de la faim — il faudrait autoriser ce moyen. En fait, Mazdak recommandait la communauté des femmes. Le mariage — la fidélité conjugale — a dû sa victoire à des raisons d'ordre social et économique.

Des raisons sociales aussi, sans doute, expliquent le développement du mariage consanguin. Celui-ci, selon les *Rivāyats*, est presque l'œuvre la plus méritoire : il ne le cède qu'à la commande, faite à un prêtre, de l'ensemble des rites.

Dans les *Rivāyats* (Dhabhar, *Pers. Riv.*, 292 sq.), il s'agit d'unions entre cousins germains ; ce sens, qui prévaut aujourd'hui, date au moins du *Dēnkart* (III.82). Mais il n'en a pas toujours été ainsi.

L'excellente étude de Gray, *ERE*, 8, p. 456 sq., vaut d'être résumée : l'*Avesta* ne mentionne le *xᵛaētvadaθa* qu'en cinq passages, tous tardifs et sans définir le terme. Zarathuštra l'ignore.

Les auteurs grecs et latins constatent le mariage entre parents et enfants et entre frères et sœurs utérins, non seulement dans la famille royale de Perse, mais chez les Perses en général, et particulièrement chez les Mages. L'usage continue à l'époque sassanide (2).

Les textes pehlevis le recommandent vivement et ne laissent aucun doute sur sa définition. Le *Dēnkart* en justifie l'origine par le désir de préserver la pureté de la race, d'accroître les chances de bonne entente entre époux et d'affection pour leurs enfants. La *Rivāyat* pehlevie observe — à juste titre, sans doute, sous la

(1) Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882, 274 sq.
(2) Christensen, *L'Iran...*, 324 sq. — Voir aussi Cumont, *CR Ac. Inscr.*, 1924, 53 sq., et Menasce, *BSOS*, 1938, 596 sq.

domination arabe — que l'exogamie pourrait entraîner le laxisme religieux et même l'apostasie.

Usage recommandé plus que suivi, il paraît avoir été étranger à la doctrine de Zarathuštra, mais c'était peut-être une vieille pratique indo-européenne, car on en retrouve les équivalents chez les vieux Prussiens et les Lituaniens, qui permettaient le mariage avec une parente (sauf la mère), et chez les anciens Irlandais. En Iran, il semble que ce sont les Mages qui ont cherché à imposer « cette forme d'endogamie poussée à l'extrême » (Gray) sous les Sassanides et dans les premiers siècles de l'occupation arabe. Mais la masse des fidèles y résista et elle a disparu.

*
* *

La justice distributive est commandée de haut par les principes de véridicité et de respect des contrats. Un salaire promis doit être payé, dit déjà Zarathuštra. Plus particulièrement, l'accaparement et l'usure sont condamnés *(Rivāyats)* comme des fautes graves. (Un juste intérêt est permis, *Sad darband Hōš*, chap. 38.)

Zātspram réprouve la cupidité et l'avarice.

Faire la charité est une source de mérites : « Celui qui donnera (à un fidèle), dit Ahura Mazda (*Vd.* 18.29), une quantité de viande égale au corps de ce mien oiseau Parōdarš (le coq), je ne l'interrogerai pas deux fois au moment d'entrer au paradis. » — C'est même un devoir, car celui qui (*Vd.* 18.34), à un juste qui le lui demande, refuse même une toute petite part de ses biens, rend enceinte la démone Menterie, « comme les autres mâles rendent enceintes les femelles en y déposant leur germe ».

Les intérêts de la religion se confondent avec ceux de l'ordre établi (1) : la loi religieuse domine, du moins en théorie, la vie entière (comme dans l'Islam). Artaxšēr passe pour avoir dit (2)

(1) Voir maintenant ZAEHNER, *Dawn and Twilight*, 1961, 284 sq.
(2) MAS'ŪDI, Prairies d'or, II, 162, cité ZAEHNER, *Teachings*, 85.

que la religion et la royauté sont deux frères, dont aucun ne peut se passer de l'autre. La religion est le fondement de la royauté et celle-ci protège celle-là. Or, tout ce qui manque de fondement doit périr et tout ce qui manque de protecteur disparaît.

Il importe à la bonne marche du monde que tout homme reste à sa place, c'est-à-dire qu'il accomplisse les devoirs de sa classe (*Dk* M, 45, 15-19, cité Molé, *thèse manuscrite*, 183 ; et *Lettre de Tōsar*).

L'ordre économique, menacé par la prédication communiste de Mazdak, fut rétabli par un roi, Xosrau Anōšarvān. Ce que craint le plus l'Esprit destructeur, c'est la réunion en une seule personne de la royauté et de la bonne religion (*Dēnkart*, Madan, p. 129). En fait, à la fin des temps, l'œuvre des sauveurs aura pour prélude celle d'un roi, Varhrān le splendide.

Les moralistes iraniens se contentent le plus souvent d'énumérer mérites et fautes : listes de vertus, *Mēnōk ī Xrat*, chap. 37, *Rivāyats*, Dhabhar, 330 ; listes de crimes, *Artāg Vīrāf*, chap. 19 sq., *Rivāyats*, Dhabhar 286, *Sad darband Hōš*, 531 (1).

On trouve aussi parfois une théorie des vertus et des vices, comme celle qu'a relevée le P. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne*, 39, et qui évoque, dit-il, un modèle grec bien connu, le système de l'*Éthique à Nicomaque*. Menasce compare plusieurs passages, qu'il désigne par des sigles, et dont il résume ainsi la doctrine : « Le texte A, traitant de la répression des vices, précise qu'elle ne doit pas entraîner la suppression des vertus auxquelles les vices ressemblent. En B, la formule requiert des vertus qu'elles soient pures de toute immixtion des vices qui, selon Ca, cherchent à les supplanter, à prendre leur place. La santé de l'âme comporte donc une mesure exacte, qui assure l'ajustement et l'interconnexion des puissances et les garantit du mélange, propre à l'altérer, des éléments antagonistes (F). »

(1) Cf. Christensen, *L'Iran*, 432 sq., et, à propos de l'*Artāg Vīrāf*, l'introduction à l'édition de ce livre par Haug-West, 1872.

Cette doctrine en suppose une autre, celle du juste milieu *(patmān)* (1), que l'Iran revendique pour sienne — comme le fait aussi l'Islam : « L'Iran a toujours loué la juste mesure et blâmé l'excès et le défaut, dit le *Dēnkart*, M. 429.11. Chez les Byzantins les philosophes, dans l'Inde les savants et ailleurs les spécialistes ont en général loué l'homme à la parole subtile, mais le royaume d'Iran a approuvé les sages. » L'Iran y était peut-être prédisposé (2), mais c'est pourtant un emprunt à Aristote, comme l'ont vu Menasce, Bailey et Zaehner (3).

Cette notion s'est rencontrée en Iran avec une notion cosmogonique, exprimée par le même mot, *patmān*, et qui désigne le pacte conclu entre Ohrmazd et Ahriman. Les deux sens se sont parfois confondus, comme l'a montré Zaehner, *Zurvan*, 250.

Une telle maxime n'est pas d'un peuple rude ou primitif, mais d'une nation policée, capable d'une douceur de mœurs comme celle que reflète Āturpāt, fils de Mahraspand, quand il écrit : « Ne nourris point de pensée de vengeance, de peur que tes ennemis te rendent la pareille. Considère plutôt à quels dommages, à quelles souffrances, à quelle destruction tu t'exposes en frappant ton ennemi par vengeance, etc. (4). »

On est loin de Zarathuštra prêchant la guerre sainte et le devoir de maltraiter les méchants !

La morale s'élève enfin, chez Āturpāt, jusqu'à l'idée de désintéressement : « Fais le bien simplement parce que c'est le bien. »

***

La destinée de l'homme dépend du choix qu'il fait à tout instant, et dans les moindres détails de sa vie, entre la vérité et le

(1) Zaehner, *Dawn and Twilight*, 1961, 286 sq.
(2) Molé, *RHR*, 1959, 179.
(3) Menasce, *Škand Gumānīk Vicār*, 30 ; Bailey, *Zoroastrian Problems*, 79 ; Zaehner, *Zurvan*, 252. Pourtant, selon Mary Boyce, *BSOAS*, 1960, 149, il n'y a pas eu emprunt.
(4) Trad. Zaehner, *Teachings*, 110.

mensonge, entre les bonnes paroles, bonnes pensées, bonnes actions et les mauvaises. Et ce choix est libre. Zarathuštra le disait déjà, notamment *Y.* 31.11 ; et il y a en pehlevi un terme qui exprime cela : *āzāt-kām* « dont la volonté est libre » (1).

Comment expliquer que, souvent, les justes soient malheureux ? Comment concilier la toute-puissance du destin avec la liberté du choix ? Les mazdéens se sont posé la question. La solution la plus frappante et la plus claire est celle que formule le *Vidēvdāt* pehlevi : *gētē pat baxt, mēnōk pat kunišn* « le matériel est selon le sort, le spirituel selon l'action » ; autrement dit, nous ne dépendons du destin que pour les choses matérielles, tandis que, dans l'ordre spirituel, nous sommes maîtres par notre action.

Les Iraniens ont pu arriver d'eux-mêmes à cette formule. Cependant, on ne peut pas ignorer — car peut-être ne l'ignoraient-ils pas non plus — que les néo-platoniciens en avaient trouvé une semblable, au moins par le contenu. Ils avaient découvert ce moyen « d'échapper au déterminisme », comme nous dirions : identifier la *heimarmenê* à la Physis, ce qui laissait l'âme libre.

Cependant, si les Iraniens ont pu être séduits par cette solution, ils ne l'ont pas empruntée telle quelle. Plotin disait que l'âme, quand elle est sans le corps, est libre. Les Iraniens — quand ils n'étaient pas manichéens — ne méprisaient pas la matière et ne considéraient pas l'âme séparée d'elle.

Cette conception sauvegardait la responsabilité humaine en limitant l'efficacité de l'effort au domaine moral, à la sphère *mēnōk*, à la vie future. Mais, telle quelle, elle était trop dure, et en pratique elle subit deux adoucissements.

D'une part, il parut surhumain de résigner toutes les choses de ce monde à un destin sur lequel on n'avait aucune prise. N'est-il

(1) L'étude de JACKSON, The Zoroastrian Doctrine of the Freedom of the Will, *Zoroastrian Studies*, 219 sq., est à compléter et à corriger par celle de TAVADIA, *ZII*, 8, 119 sq. Le sujet a été repris par ZAEHNER, *Zurvan*, 254, avec les textes *Z*, 33 et suiv.

vraiment pas possible, dans le domaine matériel, de modifier le sort ? Ce doit l'être dans certains cas. On doit pouvoir fléchir les dieux. Pour soutenir un tel espoir, une distinction a été faite, dans les ouvrages pehlevis, entre *baxt*, qui est le sort sans plus — auquel même les dieux ne peuvent rien changer — et *bagō.baxt*, qui est le « sort assigné par les dieux » et qu'ils restent maîtres de modifier, exceptionnellement, selon les prières ou les mérites de quelqu'un. Voir Zaehner, *Zurvan*, 254 sq.

D'autre part, la vie future devrait être déterminée par le compte des bonnes et des mauvaises actions, pensées et paroles de toute la vie : le principe en est énoncé en toute rigueur, au point qu'un lieu spécial — *hamēstagān* — est prévu pour ceux dont les bonnes actions équilibrent exactement les mauvaises.

En fait, ce principe est, lui aussi, tempéré pour faire la part de la faiblesse humaine. Les fautes ne doivent pas toutes s'inscrire et peser pour toujours dans la balance. Il y a deux moyens de les effacer. Le premier est la confession, avec repentir et pénitence : « J'ai fait cette pénitence, dit la formule du *patet* traduite par Zaehner, *Teachings*, 123, pour effacer mes péchés, pour obtenir ma part de récompense pour mes bonnes actions (qui ne suffisent donc pas) et pour la paix de mon âme, etc. »

Le second moyen est le transfert de mérites surérogatoires (l'équivalent de notre « communion des saints ») : « S'il devait arriver, continue la formule susdite de confession, que je quitte ce monde sans m'être (finalement) repenti et que quelqu'un de mes proches fasse pénitence pour moi, j'en suis d'accord. »

Ce transfert de mérites justifie les prières et cérémonies pour les défunts ; mais celles-ci sont réputées efficaces par elles-mêmes, indépendamment des mérites que peuvent avoir ceux qui les font ou les ordonnent. Ces rites peuvent d'ailleurs avoir lieu du vivant même du bénéficiaire, qu'il soit ou non considéré comme *in articulo mortis* (cela s'appelle, s'il l'est, *gētē-xarīd* « achat, ici-bas (de l'autre monde) » ; s'il ne l'est pas, *zinda-ravān* « âme vivante »).

Selon le *Sad darband Hōš* (trad. Dhabhar, *Pars. Riv.*, 533), on peut avoir beaucoup péché : si le *gētē-xarīd* a été accompli, l'âme, au moment de la mort, est assistée, au passage du Pont du Rétributeur, par l'Esprit des *gāthās* qui la soutient et l'empêche de tomber en enfer et aux mains d'Ahriman. Quant au *zinda-ravān*, ses avantages sont tarifés : il y a notamment 700 fois plus de profit à faire accomplir le *Yasna* non point de façon discontinue, mais par quatre prêtres qui se relayent deux par deux pendant trois jours et trois nuits.

Le mazdéisme n'est donc pas la religion toute morale qu'elle peut paraître (1). Et même le tableau que nous avons esquissé est encore trompeur, par l'accent mis sur le libre choix. En pratique, le mazdéen est engagé, constamment, dans une lutte si minutieuse contre la contagion de la mort et mille causes d'impureté, contre la menace de démons partout présents, même dans son sommeil, qu'il ne doit pas souvent avoir le sentiment de conduire sa vie librement, moralement.

*
* *

En marge de cette attitude mazdéenne, la croyance au pouvoir du destin s'exaspère parfois et devient fatalisme. C'est un thème et un ressort majeurs de l'épopée, comme l'a montré Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, Upsala, 1952. Le fatalisme s'associe aisément au zurvanisme, lui-même quelquefois teinté de matérialisme. Et on peut lire, dans le *Mēnōk ī Xrat*, ce passage qu'ont

(1) Cf. Jackson, *Zoroastrian Studies*, 138 : « The ideal picture must not be overdrawn » ; et Lehmann, *ERE*, 5, 515 : « The reverse of this ethic is an abstract stiffness that will not accommodate itself to life, and whose irrational consequences are often inimical to life. The monotonous opposition of good to evil and evil to good leaves no room for the intermediate stages of real life, for the individual and spontaneous states in the soul of man. The Persians cared little for the emotions of disinterestedness ; even in the religious feelings we feel too often the want of lyric elements ; on the contrary, we always feel the burden of the juristic spirit. » — Cependant, « il y a tout de même, dans le *Dēnkart* 6, des traits moins utilitaires, plus désintéressés... Mais on dirait que le haut clergé mazdéen était tout autre qu'ascétique » (Menasce).

relevé, dans leurs études sur le sujet, Christensen et Zaehner (1) : « Même avec la vigueur et la force de la sagesse et du savoir, il n'est pas possible de lutter contre le destin : car lorsqu'une chose est fixée et se réalise, en bien ou en mal, le sage s'égare dans son action, le dévoyé devient avisé dans la sienne ; le lâche devient brave et le brave, lâche ; l'énergique devient paresseux et le paresseux, énergique. Car, pour toute chose qui a été fixée, une occasion surgit, qui balaie toute autre chose. »

***

Cela n'empêche que, dans l'ensemble, comme l'écrit Zaehner, *Teachings*, 97, « les prémisses théologiques du mazdéisme reposent sur une vue essentiellement morale de la vie. »

(1) *Mēnōk ī Xrat*, 23, 4-7. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, 435 ; ZAEHNER, *Zurvan*, 257.

CHAPITRE III

QUESTIONS D'ORIGINES

A) ZARATHUŠTRA

1. Date

Tous les auteurs grecs qui assignent une date à Zoroastre — Plutarque, Aristote, Eudoxe, Xanthe (1) — le placent six mille ans avant Platon, ou avant Xerxès, ou cinq mille avant la guerre de Troie.

Chiffre fantastique, qui pourtant n'est pas sans valeur. Il reparaît en effet dans la chronologie iranienne. Selon le *Dēnkart*, Zarathuštra, avant de venir sur terre, exista sous forme céleste pendant six millénaires. Cette doctrine n'est pas dans l'*Avesta* — tout au moins dans ce qui nous en est conservé — mais une doctrine des millénaires avait cours au moins dès le IVe siècle, au témoignage de Théopompe, rapporté par Plutarque. Il est donc vraisemblable qu'elle existait déjà au temps de Xanthe, d'Eudoxe, d'Aristote, comme l'a soupçonné Jackson, p. 152. Mais il n'est pas nécessaire de supposer ici, comme le fait ce savant, une erreur des Grecs. Les milieux d'où provenaient leurs informations pouvaient fort bien considérer la création « spirituelle » du prophète comme sa véritable naissance.

(1) Les témoignages classiques sur Zoroastre sont rassemblés par Gray, *apud* Jackson, *Zoroaster*, 226 sq. (et *Muséon* (Louvain) 1908, 311 sq.). Discussion sur la date de Z., même volume, 150 sq.

Il est, d'autre part (1), superflu de supposer, avec Jaeger et Benveniste, que les Grecs aient aperçu une connexion entre la doctrine iranienne des millénaires et leurs propres conceptions. Il suffit qu'ils aient reproduit la donnée iranienne.

Selon Nyberg, enfin (2), c'est l'informateur iranien lui-même qui avait voulu mettre en parallèle Zoroastre et Platon, en présentant le premier comme un précurseur, réincarné dans le second. Je ne vois pas davantage la nécessité de cette hypothèse.

La tradition indigène place Zarathuštra 258 ans avant Alexandre. Il a été impossible jusqu'à présent de démontrer qu'elle soit fausse (3).

Cependant, il serait étonnant qu'un souvenir si précis se soit conservé jusqu'à l'époque sassanide. En effet, comme le remarque Barr (4), aucune tradition n'existait, à cette époque, sur les Achéménides et on n'avait même plus qu'une vague idée des Arsacides, auxquels on avait succédé. Tout ce que contiennent les livres iraniens sur Alexandre le Grand dérive du roman gréco-syriaque d'Alexandre. Il est donc incompréhensible que sur le seul point du laps de temps entre Zoroastre et Alexandre, une tradition sûre se soit perpétuée de génération en génération pendant 900 ans (5). Que le clergé sassanide ait eu intérêt à fixer avec

(1) Arthur Nock, *Journ. Hell. Stud.*, 1929, 112.
(2) *Die Religionen des alten Iran*, 27.
(3) Malgré la tentative de Nyberg, réfutée par Henning, *Zoroaster*, London, 1951, 37 sq.
(4) *Avesta*, Copenhague, 1954, 39.
(5) En un article récent, The date of Zoroaster, *Archiv Orientální*, 1959, 556 sq., O. Klima a tenté d'utiliser la tradition manichéenne pour résoudre la question de la date de Zoroastre. Si l'on pouvait prouver, en effet, que Mani, né en 216, s'identifiait non seulement au Paraclet, ce qui est connu depuis longtemps, et à Maitreya, ce que les textes de Turfan ont montré, mais aussi, comme l'avait supposé Spiegel, à Ušētar (le sauveur futur, successeur de Zoroastre au bout de mille ans), on pourrait en déduire que Mani se croyait venu 1 000 ans après le prophète du mazdéisme, c'est-à-dire (en tenant compte de 30 années de « vie privée ») né 970 ans après lui. Or, ce chiffre de 970 années se décompose comme suit : 216 (date après J.-C. de la naissance de Mani) + 522 (date avant J.-C. de l'avènement de Darius) + 232 (total des années de règne entre Zoroastre et Darius). Ainsi, la révélation de Zoroastre aurait eu lieu 522 + 232 ans avant J.-C., soit en 754. Il serait né en 784 av. J.-C. — Quant aux autres dates données par la tradition mazdéenne pour la venue de Zoroastre, notamment 258 ans avant Alexandre, elles seraient dues à l'estimation erronée des

précision l'époque du fondateur se conçoit aisément, et aussi qu'il l'ait fixée par rapport au « maudit Alexandre », qui, selon la tradition orthodoxe, avait brûlé ou volé l'*Avesta* et dont l'irruption en Iran avait été la grande catastrophe dans l'histoire de ce pays.

On peut seulement dire que Zarathuštra vécut au plus tard en 600. Et peut-être cette date approximative transparaît-elle chez les auteurs grecs qui ne lui assignent pas une date précise, mais qui font de lui un contemporain de Pythagore. C'était le cas d'Aristoxène, élève d'Aristote, et de Diodore d'Érétrie (1), selon lesquels Pythagore avait fait le voyage de Babylonie pour s'y instruire auprès de Zoroastre. Or, Pythagore passait pour être né en 572 : Aristoxène lui-même le faisait émigrer en Italie à l'âge de 40 ans, à cause de la tyrannie de Polycrate, laquelle débuta en 532.

C'est une idée séduisante que de voir le prophète iranien paraître à la même époque, non seulement que les premiers philosophes grecs, mais que le Buddha et que Confucius. Des conditions analogues auraient produit, presque au même moment, des phénomènes parallèles. Mais que savons-nous si la civilisation procède partout du même pas ?

L'argument généralement invoqué pour une date plus ancienne de Zarathuštra est de nature linguistique. Puisque les *gāthās*, dit-on, représentent un état de langue analogue à celui des Vedas, elles doivent remonter, comme ceux-ci, au moins à 1 000 ans avant notre ère. Mais nous savons que deux langues voisines peuvent

règnes achéménides, comme à l'ignorance des 150 ans séparant ceux de Darius Ier et de Darius III.

Malheureusement, on n'a aucune preuve concrète que Mani se soit identifié à Ušētar ; et d'autre part, il est peu vraisemblable qu'on ait gardé exactement le souvenir du laps de temps entre Zoroastre et Darius, tout en perdant celui des noms des rois. La tradition mazdéenne ne donne en effet, pour cette période, que Vištāsp (90 ans), Vahuman (112 ans !) et Humāy (30 ans).

Hinz, *Zarathuštra*, 1961, croit pouvoir confirmer la tradition relative aux « 258 ans avant Alexandre » au moyen du *Dabistān*. Mais ce dernier témoignage, très tardif, est sans valeur propre.

(1) Cités tous deux par Hippolyte, *Refut. Haeres.*, I, 2, 12.

évoluer à des vitesses différentes : le danois, par exemple, a été beaucoup plus vite que l'allemand, et même que le suédois.

Zoroastre serait situé dans le temps si l'on pouvait identifier son protecteur, Vištāspa, avec le père de Darius. Mais cette identification est impossible.

2. Lieu

Les documents — sassanides ou post-sassanides — qui placent Zarathuštra dans l'ouest de l'Iran ne s'accordent pas dans le détail : les uns le situent en Médie, d'autres en Atropatène (Azarbaijan), d'autres encore, plus à l'est, à Ragai (aux environs de l'actuelle Tehran). Notre défiance s'aggrave quand nous voyons d'autres témoignages, soit arabes (Tabarī), soit grecs et beaucoup plus anciens (Théon, 130, Justin, vers 120, etc.), faire de lui un Bactrien, c'est-à-dire un Iranien de l'Est.

Interrogeons l'*Avesta*. Le fait le plus frappant, ici, est l'absence de toute allusion à l'Iran occidental, que ce soit à l'Empire mède, aux Assyriens ou, plus tard, aux Achéménides, aux Grecs, etc. Au contraire, tous les noms de lieux qui ont pu être identifiés convergent vers une même conclusion : l'horizon de l'*Avesta* était restreint à l'Iran oriental, et plus particulièrement nord-oriental. Même un écrit beaucoup plus jeune que les *gāthās*, le *Vidēvdāt*, énumérant toutes les provinces où s'est répandue la religion, ne connaît rien de plus occidental que Ragai. La prédication de Zarathuštra a donc eu lieu dans l'Iran du Nord-Est.

Les traditions qui contredisent cette conclusion s'expliquent aisément. Elles datent d'époque sassanide. A ce moment, comme le rappelle Henning (1), que nous suivons en tout ceci, les centres politiques de l'Empire, qui en étaient en même temps les centres religieux, étaient tous à l'ouest ; les provinces orientales échappèrent même tout à fait, pendant une partie de la période, à l'au-

(1) *Zoroaster*, 43.

torité sassanide. Les prêtres sassanides avaient intérêt à accréditer la légende d'un Zoroastre occidental : les noms de lieux de l'*Avesta* furent insérés par les commentateurs pehlevis dans les paysages d'Occident ; les sanctuaires se disputèrent l'honneur et l'avantage d'avoir été le berceau du prophète, le théâtre de ses visions, de ses triomphes, de sa mort. D'où le désaccord dans le détail (1).

On peut préciser les données traditionnelles qui placent Zarathuštra dans l'Iran nord-oriental (2). L'Airyanəm Vaējō, « espace aryen », qui désigne dans l'*Avesta* le berceau de la religion zoroastrienne, n'est sans doute qu'une appellation mythique. Toutefois, puisqu'elle figure en tête d'une liste qui se déploie du nord au sud (3), on peut la situer au nord des deux régions nommées à sa suite : la Sogdiane et la Margiane. Il s'agit donc, comme l'ont reconnu Markwart, dès 1900, puis Benveniste, Nyberg, Messina, Henning et Barr, de la Chorasmie. Cette conclusion est confirmée (4) par de récentes découvertes linguistiques, mises en lumière par Henning, qui fait également remarquer que le terme de Chorasmie doit être pris ici dans un sens étendu. Au temps de Zarathuštra, c'est-à-dire peu avant l'unification de l'Iran par Cyrus, les Chorasmiens semblent avoir dominé une grande partie de l'Iran oriental, si l'on en croit Hécatée et Hérodote. Selon Henning, p. 42, il faut que toutes ces régions aient possédé une certaine cohésion politique pour que Cyrus ait pu les soumettre d'un coup ; sinon, il aurait passé beaucoup de temps à les soumettre une à une. Mais de là à croire que Vištāspa, auprès de qui Zoroastre trouva pro-

(1) Remarquons toutefois que le choix était limité à l'Iran du Nord-Ouest. Pourquoi donc la Perside a-t-elle été exclue de cette compétition dans la fraude pieuse, alors qu'elle était le siège du pouvoir politique et de sanctuaires importants ? Cela tient, je pense, à ce que les Sassanides n'étaient pas les initiateurs de cette occidentalisation de Zarathuštra. La voie leur aura été tracée par les mages mèdes.

(2) Hinz, *Zarathuštra*, 1961, 22 sq., localise la naissance et la mort du prophète respectivement en Bactriane et en Khorassan ; mais il ne se fonde pour cela que sur le témoignage de Marco Polo !

(3) *Vidēvdāt*, 1, 1 sq. Le principe de la liste semble purement géographique. La tentative de Molé, *JA*, 1951, d'y retrouver un classement « fonctionnel » est peu convaincante.

(4) Quoi qu'en dise Altheim, *Parola del Passato*, 1951, p. 321 sq.

tection et faveur, était le chef de cette espèce de coalition, il y a de la marge : rien n'atteste en effet (1) que Vištāspa ait été plus puissant que les autres princes ses voisins, ni que Cyrus ait eu affaire à une coalition : après tout, la défaite d'une ou deux tribus a pu entraîner très vite l'effondrement des autres. Selon Barr, la coalition et la conquête sont postérieures à l'époque de Vištāspa.

Les fouilles de Chorasmie et de Bactriane ont révélé dans ces régions, dès la première moitié du Ier millénaire, une civilisation urbaine. Il s'ensuit (2) que Zarathuštra, qui ignore une telle civilisation, a dû vivre au plus tard, si c'est là qu'il a vécu, aux tout premiers siècles de ce millénaire. Diakonov, p. 390, place la rédaction des *gāthās* soit en Médie au VIIIe siècle, soit en Chorasmie ou en Bactriane avant le VIe.

3. Vie et personnalité

La vie et la personne de Zarathuštra nous sont présentées par la légende (3). Il ne suffit pas de retrancher de celle-ci le merveilleux pour obtenir un résidu historique. Il ne faut pas non plus, comme l'a fait Jackson, vouloir reconstituer une biographie, étape par étape, en combinant pour chacune d'elles toutes les données de date et de provenance diverses, en y ajoutant çà et là des réflexions parfois naïves (4).

Dans la recherche du Zarathuštra historique, deux attitudes s'opposent diamétralement l'une à l'autre.

Selon la première, représentée notamment par Herzfeld et Nyberg, il est possible de reconstituer la carrière de Z., d'écrire sa

(1) Barr, *Avesta*, 29.

(2) Diakonov, *Istoria Midii*, Moscou, 1956, 48 ; Oranskii, *Vvedenie v iranskuio Philologiio*, Moscou, 1960, 91 sq.

(3) On trouvera celle-ci résumée dans Darmesteter, *Z.-A.*, III, chap. VI.

(4) Jackson, *Zoroaster*, 30, 35, 60, 95. Pourquoi Jackson « tire-t-il la ligne », écartant ce que racontent des sources étrangères comme le scoliaste d'Alcibiade ou Pline, etc. ? Comment distinguer *the realm of fanciful legend* du *more solid ground of tradition* (p. 127) ? Pourquoi écarter une tradition parce que tardive, comme celle du brahmane Caŋraŋhāc (p. 86) et trouver absurde l'histoire du cheval noir (p. 64), mais supposer à tel autre récit un *rationalistic background of truth* (p. 29) ?

vie, tout au moins dans sa période publique. Mais ces deux auteurs l'écrivent tout différemment, le premier la rattachant à Darius et à son père Vištāspa (identifié au protecteur de Z.), le second déduisant des seuls textes avestiques l'existence d'une communauté adorant Mithra, d'une autre où des *gāthās* avaient cours, d'une guerre enfin entre les deux, Zarathuštra apparaissant dans la seconde comme son défenseur contre les attaques de la première.

A l'opposé, on nie jusqu'à l'existence historique du prophète. Telle était déjà la position de Darmesteter qui, tributaire dans son *maiden-book, Ormazd et Ahriman*, 1877, des théories naturalistes, faisait de Zarathuštra une personnification de l'orage. Cette opinion fut vite abandonnée, déjà par Darmesteter lui-même. Et c'est pas de tout autres voies que, 80 ans plus tard, Molé fut amené, en face des excès et des contradictions de l'historisme, à nier à son tour l'existence de Zarathuštra. Selon lui, le prophète n'est qu'une entité liturgique. Par exemple, quand on dit que la mère de Z. devint enceinte de lui en absorbant le *hōm*, on ne fait que traduire mythiquement l'opération rituelle du mélange du *hōm* avec le lait. Cette méthode d'explication, qui s'inspire des travaux de l'école anglo-scandinave du *Myth and Ritual*, peut donner des résultats concernant les *gāthās*. Mais la non-historicité de Z. ne sera prouvée que si l'on explique sans reste les *gāthās* comme reflets du rituel. Or, il est immédiatement évident que certains passages résisteraient à une telle exégèse. Par exemple, comment la liturgie rendrait-elle compte de ceci (*Y.* 51.12.) :

Le petit prince Vaēpya, au Pont de l'hiver
A offensé Zarathuštra Spitāma en lui refusant l'étape,
A lui et à ses bêtes de trait grelottantes de froid en arrivant chez lui.

Il suffit d'un seul de ces passages pour débouter les adversaires de l'historicité. En somme, nous voici à l'argument de Geldner : ce qui prouve que Z. a existé, c'est l'accent d'authenticité, par endroits, des *gāthās*.

Ainsi assuré, on peut se risquer sur une voie moyenne, qui tente de replacer quelques détails autour de la personne du prophète. *Y.* 46 est, à cet égard, particulièrement intéressant. Zarathuštra y fait, str. 12, l'éloge des descendants de Fryāna le Tura, qui font preuve de zèle, qui ont écouté son message. Le peuple Tura nous est bien connu par l'*Avesta* récent : nomades d'entre la Caspienne et l'Aral et des régions de l'Oxus et du Jaxarte. On signale encore, à l'époque sassanide, dans le Xʷārizm, sur le Bas-Oxus, un district de Tur, « dont le nom, écrit Barr, *Avesta*, 27, garde certainement le souvenir de la présence du peuple Tura ». Les Tura ou Turaniens sont devenus, dans la légende, symboliques de tout ce qui n'était pas iranien ; mais il est évident, par les noms propres qui sont conservés, qu'ils étaient, au moins par leur classe dominante, d'origine aryenne.

Il serait difficile d'admettre que Zarathuštra ait cherché refuge chez des nomades de la steppe, même aryens, et qu'on doive interpréter ainsi la str. 1 du même poème :

Vers quel pays fuir ? Où fuir, où aller ?
On m'écarte de ma famille et de ma tribu ;
Ni le village ni les chefs méchants du pays ne me sont favorables ;
Comment puis-je, Seigneur, m'assurer ta faveur ?

Mais on peut supposer, avec Barr (1), que des Turas s'étaient installés sédentairement dans le pays iranien et que c'est chez ceux-là que Zarathuštra trouva l'accueil qu'il avait vainement espéré de ses proches. Cependant, on peut douter, avec Humbach, que Zarathuštra ait réellement fui. Son manque de succès lui a fait envisager de fuir : c'est tout. Et il se demandait où aller ; c'est presque comme s'il avait dit : « Je ne puis fuir nulle part. »

Pour identifier son pays, il faut tenir compte de l'importance qu'il attache au bœuf. Or, selon une observation que m'ont communiquée deux connaisseurs, Morgenstierne (par lettre en 1948)

(1) *Avesta*, 28.

puis Cameron (oralement en 1957), il n'y a pas, dans l'Iran et l'Afghanistan d'aujourd'hui, une seule région où l'homme puisse vivre de l'élevage bovin.

D'autre part, l'Airyanəm Vaējō (l'Espace aryen) est aussi, selon plusieurs textes, l'Espace de la bonne rivière Dāityā, nom aussi mythique que celui du pays, mais rivière réelle, à laquelle on sacrifiait comme à la source de toute prospérité et fécondité. Si l'on suppose que c'était l'Oxus, on peut imaginer que ses eaux, plus abondantes encore qu'elles ne le sont de nos jours, aient créé de vastes pâturages, dont l'oasis de Xiva, dans le Xwarezm médiéval et moderne, n'est plus qu'un reste. L'épithète de la Dāityā, *vaŋuhī* « bonne », se retrouve dans le nom médiéval de l'Oxus, Wēhrōt (1). Il est vrai que cette épithète se retrouve aussi dans le nom même de l'Ochus, rivière qui passe près de Hérat (Afghanistan) ; mais, comme le remarque Barr (2), le lac Vourukaša, qui joue un rôle éminent dans les *Yašts*, n'est autre, sous son nom mythique, que la mer d'Aral, dans laquelle se jette l'Oxus. Ceci, avec l'argument des bœufs, parle en faveur de l'identification d'abord proposée.

Le peuple auquel s'adresse Zarathuštra est un peuple de pasteurs sédentaires, dont les chefs, appelés *kavi* (3), s'entouraient de prêtres *karapan* « murmureur » et *usig* « sacrificateur ». Zarathuštra lui-même est prêtre, *zaotar*, et connaît les traditions des chantres-poètes, bien qu'il appartienne à une famille équestre, comme l'indique son nom *Spitāma* « à la brillante attaque » et comme le confirme le nom de son père *Pourušāspa* « au cheval tacheté ». D'ailleurs, tout noble et prêtre qu'il est, il n'est pas riche. Son « peu d'hommes et son peu de troupeaux » (*Y.* 46.2) l'oblige à se chercher un protecteur.

Son horizon politique est borné. Les *gāthās* ne connaissent

(1) MARKWART, *Wehrot u. Arang*, 1938.
(2) *Avesta*, 31.
(3) Vieux mot apparenté à skr. *kavi-* « sage ».

pas encore de villes et Cyrus n'a pas encore relié le pays aux grands courants de l'histoire.

Même sous ses successeurs, la communauté zoroastrienne reste remarquablement à l'écart, tout le temps que se rédige ce qui nous sera conservé de l'*Avesta*.

Dans un passage (*Y.* 42.6) qui suit immédiatement le *Yasna* aux sept chapitres, il est question de « prêtres qui s'en vont au loin chez les personnes qui recherchent la Justice ». Jusqu'où allaient-ils ?

Le *Yašt* à Mithra nous fait entrevoir le pays des zoroastriens, quand on y dit que Mithra se lève à l'aurore derrière le mont Harā, précédant le soleil ; qu'il gravit des hauteurs dorées, d'où il regarde tout le pays aryen : là les guerriers se préparent à l'attaque, là les pentes arrosées donnent pâture au bétail, là les lacs sont profonds et larges, là les fleuves bouillonnants se précipitent vers « la Margiane qui dépend de la Harie », vers la Sogdiane, vers le Xʷārizm. Mithra voit toutes les parties du monde et notamment la centrale, le Xᵛaniratha, séjour des bœufs, qui n'est qu'un autre nom, apparemment, du pays zoroastrien. L'expression « Margiane dépendant de la Harie » doit signifier, comme le remarque Barr (1), que la Margiane (pays de Merv) était sous la domination politique de la Harie voisine (pays de Hérat). Cet état de choses peut fort bien représenter la confédération à laquelle Cyrus a sans doute eu affaire quand il a envahi ces régions.

Un peu plus tard, si l'on s'en rapporte au *Yašt* 19 (en l'honneur du Xᵛarənah), la communauté s'étend vers le sud, car il y est question du puissant fleuve Haētumant, qui se répand dans le lac Kaŋsaoya. Le fleuve est le Hilmand, le lac est le lac Hamūn, à la frontière actuelle de l'Afghanistan et du Pakistan. C'est dans cette région que se développe la légende de Zoroastre.

(1) *Avesta*, 33.

4. Doctrine

Ce que disait Zarathuštra nous est donné dans les *gāthās*. En voici quelques points importants :

a) Il faut s'abstenir de rendre un culte aux *daēvas*, de sacrifier le bœuf et — au moins d'une certaine façon — le *haoma* ;

b) Ahura Mazdā « le Seigneur Sage » est seul digne, avec son escorte, d'adoration. C'est lui qui a créé la lumière et les ténèbres, le ciel, la terre, le mouvement du monde, les moments de la journée. Il est le père d'Aša (Justice), de Vohu Manah (Bonne Pensée) et d'Ārmaiti (Application) ;

c) Il est aussi père de l'un des deux Esprits jumeaux, Spənta Mainyu (l'Esprit Bienfaisant) et, par implication, de l'autre, Aŋra Mainyu (l'Esprit Destructeur). Ces deux Esprits ont, à l'origine, fait un choix entre Aša (Justice) et Druj (Tromperie). A leur exemple, les hommes choisissent. Les daēvas ont choisi la Tromperie ;

d) Selon leur choix, les hommes sont rétribués à leur mort, au pont du Rétributeur : les uns sont admis à la Maison du Chant, les autres tombent dans la Maison de la Tromperie ;

e) Les *daēvas* seront vaincus et le Seigneur Sage triomphera dans un monde rénové, resplendissant (1) ;

f) Mithra est ignoré, ainsi que les *fravašis*.

Qu'y avait-il, dans ces doctrines, qui fût nouveau ? Qu'est-ce qui, au contraire, était traditionnel ?

Si on avait la preuve que la religion des Achéménides était indépendante de la réforme de Zarathuštra, elle nous donnerait une idée de ce qu'eût été la religion iranienne si le prophète n'avait

(1) Zarathuštra a-t-il enseigné la résurrection des morts ? Il semble logique, si un monde nouveau doit apporter à tous la juste rétribution de leurs actes, que ceux qui sont morts avant cet avènement ressuscitent pour y avoir part. Tel est le raisonnement de Lommel, *Die Religion Zarathustras*, 1930, 232. Mais avons-nous le droit, sans preuve textuelle, d'attribuer cette doctrine — ou ce raisonnement — à Zarathuštra ? Cf. F. König, Der Glaube an die Auferstehung in den Gathas, *Festschrift Viktor Christian*, Wien, 1956, 69 sq.

pas existé et nous permettrait, par contraste, d'apprécier l'originalité de celui-ci. Mais cette preuve nous manque.

A défaut de l'arrière-plan immédiat que fournirait la religion achéménide, il faut recourir à la comparaison entre les données iraniennes et celles de l'Inde, ce qui donne accès, de façon toujours un peu conjecturale, à un arrière-plan plus lointain, la religion indo-iranienne ; plus loin encore, à la reconstruction indo-européenne ; enfin, aux données de l'ethnologie, qui permettent de situer les doctrines iraniennes parmi celles de divers peuples plus ou moins primitifs.

B) L'IRAN JUSQU'A LA FIN DE L'EMPIRE ACHÉMÉNIDE

1. **Préhistoire** (1)

Les objets préhistoriques donnent peu de renseignements précis sur la religion de l'Iran. Il faut faire état, principalement, de figurines de culte, représentant, pour la plupart, une déesse de la fécondité (2).

D'autre part, une catégorie particulière d'objets est constituée par les bronzes du Luristan, où se reflète l'art animalier de Mésopotamie mais dont on ignore à quel peuple il faut les attribuer et dont la datation est difficile, entre les termes extrêmes de 2500 et 550 avant notre ère (3).

Deux de ces bronzes ont un intérêt exceptionnel. Le premier est une plaque du *Metropolitan Museum* étudiée par R. Dussaud (4) et par Dumézil (5). Elle paraît illustrer, d'après Dumézil, la série des dieux « para-indiens » énumérés dans le traité de Mitani trouvé à Boghaz-köi et dont il va être question ci-dessous.

L'autre est une plaque du musée de Cincinnati où, selon Ghirshman (6), est représenté Zurvan, dieu ailé et androgyne donnant naissance à deux jumeaux (qui lui sortent des épaules) et recevant le *barsom* de trois processions figurant les trois âges de l'homme.

(1) Le volume de L. Van den Berghe, *Archéologie de l'Iran antique*, Leiden, 1959, est très détaillé sur la préhistoire ; Pagliaro, v. *infra*, 152, n. 1.
(2) Phyllis Ackerman, *Survey of Persian Art*, I, 195 sq.
(3) R. Dussaud, *Survey of Persian Art*, I, 254 sq.
(4) Anciens bronzes du Luristan et cultes iraniens, *Syria*, XXVI, 196 sq.
(5) Dieux cassites et védiques, *Rev. hittite et asianique*, 1950, 18 sq.
(6) *Artibus Asiae*, 1958, 37 sq.

2. Substrats

Deux peuples ont occupé l'Iran occidental avant l'arrivée des Iraniens et avaient atteint un degré tel de civilisation que les Iraniens ont dû en recevoir quelque chose : ce sont les Élamites et les Urartéens.

Les Élamites occupaient l'Élam ou Susiane. Leur langue resta l'une de celles dans lesquelles Darius fit rédiger ses inscriptions trilingues. Elle montre des traces d'emprunts iraniens. En sens inverse, une influence élamite sur l'Iran est, *a priori*, probable. Mais elle est difficile à prouver (1). Ce qu'il y a de plus sûr, c'est l'importance, en Élam, de la déesse Nanaia (d'ailleurs également connue en Babylonie), dont le culte devait rencontrer, et sans doute colorer, celui de l'iranienne Anāhitā.

Les Urartéens, nation d'origine hourrite et dont l'Empire, au x^e siècle, avait pour centre la région du lac de Van, paraissent avoir enseigné aux Iraniens (2), entre autres choses, l'appareil cyclopéen. Des rapports idéologiques sont probables et ont été mis en évidence sur deux points (3).

Darius devait son trône — le détail nous est rapporté par *Hdt*, 3, 82 — à un subterfuge dont usa son écuyer Waibara (Οἰβάρης) pour faire hennir son cheval avant ceux des autres compétiteurs. Or, un texte historique de Rusa, roi d'Urartu, raconte que ce roi conquit son trône grâce à ses chevaux et au conducteur de son char (4).

D'autre part, selon Hérodote encore, rapporteur d'une autre légende (3, 140), Darius reçut un bienfait de Syloson de Samos. Or, le grand sauveur de Rusa d'Urartu est Ullušunu ou Šullušunu, roi du pays de Zamua.

Le séjour des Perses dans le voisinage de l'Urartu et de l'Assyrie paraît les avoir marqués au moins de deux façons. Les noms de Cyrus et de quelques autres pourraient être d'origine hourrite. L'art achéménide trahit une forte influence assyrienne, non babylonienne (5).

(1) Moulton, *Early Zoroastrianism*, 1913, n'a pas réussi à démontrer que les mages fussent originaires d'Élam.
(2) Ghirshman, *Syria*, 1950, 205 sq. ; v. aussi *Studies Taqizadeh*, 1962, 85 sq.
(3) Ghirshman, *ibid.*
(4) F. W. Kōnig, Die älteste Geschichte der Meder u. Perser (*Der Alte Orient*, 33), 46.
(5) Sydney Smith, Parsuash and Solduz, *Poure Davoud Memorial Volume*, II (1951), 62 sq., renvoie, au sujet des noms, aux travaux de Stephens, Gelb et König. — Le vase d'or de Hasanlu (au sud du lac Urmiya) a été récemment l'objet d'un essai d'interprétation de la part de Van den Berghe, par la mythologie iranienne. Mais la démonstration, encore inédite, du savant archéologue n'est pas convaincante et ne peut en aucun cas se substituer à l'étude d'E. Porada, *Expedition*, 1959, 19 sq. — Un dessin très clair du vase, en développement, se trouve dans l'article de Dyson jr., *Archaeology*, 1960, 118 sq.

3. Les Scythes

Les Grecs appelaient Scythes, les Assyriens *Ašguzai*, les Hébreux *Aškenaz* (par une erreur de graphie pour *Aškuz*) les nomades, Iraniens du Nord, dont les incursions sont attestées depuis le VIII^e^ siècle et qui, au temps d'Hérodote, étaient répandus de l'Europe centrale au Pamir. Eux-mêmes se donnaient, entre autres noms, ceux de Sakas, Sarmates, Sauromates, etc. Leurs seuls survivants, aujourd'hui, sont les Ossètes.

Darius les appelle Sakas, et il distingue parmi eux une peuplade, les Saka *haumavarga* (en grec, 'Αμύργιοι), dont le nom est intéressant au point de vue religieux. Il est aisé, en effet, d'y reconnaître le *haoma* avestique. Le second terme du composé, *varga*, a jusqu'à présent défié l'étymologie (1), mais on peut le rapprocher d'un mot de la langue saka de Khotan, *aurgā*, *orgā* « adoration, culte, hommage » (2). Les *haumavarga* sont donc « ceux qui rendent un culte au hauma ».

La civilisation scythe nous est connue par l'archéologie et par les historiens grecs.

Pour l'archéologie, on a les fouilles de Russie méridionale, celles du Turkestan russe et les nombreux objets représentant « l'art » des steppes (3).

Sur la religion, notre source principale, et presque unique, est Hérodote, livre 4. D'après lui, le dieu du ciel s'appelait *Papaios*, c'est-à-dire « Père ». Il était l'époux de la Terre, dont le nom, *Apia*, rappelle plutôt, dans la plupart des dialectes iraniens, celui de l'Eau (4). Le dieu de la mer était *Thagimasadas* ; son nom résiste à toute tentative d'interprétation. Celui de *Tabiti*, déesse du foyer, est assez clair, signifiant à peu près « la brûlante ». Pour *Goitosuros*, qu'Hérodote identifie à Apollon, c'est-à-dire, vraisemblablement, à Mithra, on peut, en modifiant légèrement l'étymologie proposée par Markwart (5), conjecturer : « le champion (av. *sūra*) du bétail (av. *gaēθa*) ». Enfin, l' « Aphrodite céleste », *Argimpasa*, est diversement expliquée par Markwart et par Nyberg (6).

(1) KENT, *Old Persian*, *s.v.*, énumère les interprétations proposées, « préparateurs de hauma », « buveurs de hauma », mais qui restent dans le vide, faute de rapprochements.

(2) Voir J. D.-G., *Hommages à Dumézil*, 1960, 97.

(3) Ouvrages récents sur l'archéologie scythe : Tamara RICE, *The Scythians*, Londres, 1953 ; TOLSTOV, *Drevnuy Xorezm*, 1951, trad. all. *Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur*, Berlin, 1953. — Sur les fouilles de Pazyryk, *Catalogue du musée de l'Ermitage à Leningrad*. — Cf. en outre R. GROUSSET, *L'Empire des Steppes*, Paris, 1939, et G. FRUMKIN, Archéologie soviétique en Iran, *Asiat. Stud.*, 1957-1958, 73 sq.

(4) NYBERG, *ap.* PEDERSEN, *Illustreret Religionshistorie*, Copenhague, 1948, 460.

(5) *Untersuchungen z. Gesch. v. Iran*, II, p. 90.

(6) Ouvrages cités dans les deux notes précédentes.

L'archéologie a fourni deux figures divines : la « déesse scythique » et le dieu solaire sur son char, représentés sur la plaque d'or du Kuban reproduite dans Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*[2], fig. 23.

Les Scythes avaient une légende, que rapporte *Hdt.* 4, 5 sq., sur l'origine de leur nation, et du pouvoir royal. Cette légende a été élucidée par Benveniste et Dumézil (1), qui l'ont mise en rapport avec l'idéologie tripartie des Indo-Européens et lui ont trouvé une survivance dans l'épopée populaire des modernes Ossètes.

La légende scythe concerne des objets d'or tombés du ciel et qui se rapportent respectivement à la troisième fonction (charrue et joug), à la seconde (hache) et à la première (coupe, sans doute cultuelle). C'est la possession de cette dernière qui confère la royauté.

Quant à la tradition ossète, elle rapporte que leurs héros des anciens temps, les Nartes, étaient divisés en trois familles : les Boriatæ étaient riches en troupeaux ; les Alægatæ étaient forts par l'intelligence ; les Æxsærtægkatæ (2) se distinguaient par l'héroïsme et la vigueur, ils étaient forts par leurs hommes.

Sur les rites de sacrifice, Hérodote nous renseigne également : sacrifices de chevaux, d'autres animaux et de prisonniers de guerre accomplis annuellement en l'honneur du dieu de la guerre, que représentait une épée en fer dressée sur un tertre artificiel : la tête de la victime était d'abord aspergée de vin, etc. Les sacrifices aux autres dieux se faisaient par étranglement, cuisson à la marmite, etc.

L'archéologie complète ces informations, s'il faut reconnaître un Scythe dans le personnage muni du voile de bouche *(paitidāna)* et tenant le *barəsman* qu'a livré le Trésor de l'Oxus (3), si la hache du Kuban, VII[e] siècle av. J.-C., que signale Scheftelowitz (4) au musée de Leningrad, est scythique et si l'on peut interpréter la scène de la coupe de Rostovtzeff (5) comme représentant le dieu solaire tendant au roi le breuvage sacré.

La divination, chez les Scythes, était pratiquée, au dire d'Hérodote (IV, 67 sq.), de deux manières. Les Énarées (ou Non-hommes) tenaient leur art d'Argimpasa et se servaient d'écorces de tilleul. Nyberg (6) les compare aux chamanes qui s'habillent en femmes, se donnent une voix de femme, vivent en femmes (jusqu'à épouser des hommes) (7). D'autres devins se rattachaient à Goitosuros, leur Apollon.

(1) En dernier lieu, DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie*, Bruxelles, 1958, 9 ; E. GRANTOVSKIJ, *Indoiranische Kastengliederung bei den Scythen*, XXV[e] Congrès des Oriental., Moscou, 1960. — Cf. maintenant DUMÉZIL, *IIJ*, 1962, 187 sq.
(2) Leur nom dérive d'*æxsar(t)* « bravoure », qui représente skr. *kṣatra*.
(3) DALTON, *The Treasure of the Oxus*, London, [2]1926, pl. XV.
(4) *Acta Orientalia*, 11, 333.
(5) *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, 104.
(6) PEDERSEN'S *Illustreret Religions Hist.*, 461.
(7) DUMÉZIL, Les « énarées » scythiques..., *Latomus*, 1946, 249 sq.

On peut, en outre, avec Nyberg, attribuer une valeur religieuse à la pratique de s'enivrer, en poussant des cris de joie, des vapeurs dégagées par des graines de chanvre jetées sur des pierres chauffées. Hérodote n'y a vu qu'une manière de bain de vapeur. C'était peut-être un moyen d'extase (1).

Les rites d'enterrement d'un roi scythe nous sont décrits par Hérodote, 4, 71 sq. Le cadavre est recouvert de cire et promené en procession sur un char. Sur sa tombe, des serviteurs, des chevaux et une courtisane sont sacrifiés, et ces sacrifices sont renouvelés après un an. Le témoignage de l'historien grec est confirmé, en gros, par les fouilles de Russie méridionale. D'autre part, le traitement particulier qu'on fait subir aux cadavres des chevaux, que l'on monte sur des perches, rappelle le mode de mise à mort du cheval chez les chamanes du XIX^e siècle (2).

Le peuple des Massagètes (Μασσαγέται) faisait peut-être partie, lui aussi, des nomades iraniens du Nord, surtout s'il faut interpréter leur nom, avec Christensen (3), comme **mas-sagata*, plus anciennement **mas-sakata*, c'est-à-dire « grands Sakas ». C'est encore Hérodote qui nous renseigne à leur sujet, 1, 215 sq. Après avoir parlé de leur régime matrimonial et de leur diète alimentaire, il ajoute que « de tous les dieux, ils n'adorent que le Soleil. Ils lui sacrifient des chevaux, parce qu'ils croient juste d'immoler au plus rapide des dieux le plus rapide des animaux.

4. Les Mèdes

Les Mèdes apparaissent pour la première fois dans l'histoire sur l'inscription de Salmanassar III, 835, déjà mentionnée ci-dessus, p. 21 : il y est question du pays de Mada, dans le haut Zagros (4).

A la fin du VIII^e siècle, le témoignage de Sargon confirme essentiellement le récit d'Hérodote concernant un roi mède Dayaukku-Deiokès, dont le nom est clairement non iranien. Hérodote, 1, 98, lui attribue la construction d'Ecbatane, ville à sept enceintes concentriques dont les couleurs, différentes pour chacune, peuvent avoir eu une signification astrale et religieuse : en effet, l'enceinte intérieure est dorée, la suivante argentée, ce qui semble se rapporter au soleil et à la lune. Mais il n'y a là, peut-être, que le souvenir, chez Hérodote, de la religion astrale des Babyloniens.

(1) *Hdt*, 4.75. V. en dernier lieu NYBERG, *Illustr. Religionshist.*, 462.

(2) On en trouve la description saisissante dans RADLOV, *Aus Sibirien*, I, 1884, 332.

(3) *Die Iranier*, 250. Plutôt que comme « mangeurs de poisson » (Tomaschek, suivi par MARKWART, *Unters.*, II, p. 136).

(4) Sur les Mèdes, le livre le plus récent est DIAKONOV, *Istoria Midii* (en russe), 1956 ; le document le plus important est le traité entre Esarhaddon et le roi mède Ramateia, voir WISEMAN, *Iraq*, XX (1958), 82 ; PAGLIARO, v. *infra*, 152, n. 1.

Le successeur de Dayaukku-Deiokès s'appelle, selon les Assyriens, *Kaštariti*, c'est-à-dire *Xšaθrita*, litt. « doué de pouvoir » ; selon Hérodote, c'est Fraortes « le défenseur », nom qu'Hérodote attribue également au père de Deiokès.

Pendant les trois premiers quarts du VII^e^ siècle, la Médie est dominée par les envahisseurs nomades du Nord, Scythes et Cimmériens. En 625, Kyaxarès, c'est-à-dire *Hvaxšaθra*, « l'autocrate », fils de Kšaθrita, fonde l'Empire mède, à la tête duquel son fils Astyagès lui succède en 585 et que conquiert Cyrus en 553.

Des cinq tombes rupestres d'époque mède qui sont connues (1), trois ont des reliefs de caractère religieux. A Saxna, le disque ailé figure le dieu du ciel, selon l'iconographie traditionnelle en Égypte et en Asie antérieure. A Dukkan i Daud, un homme coiffé du bonnet couvrant la bouche tient un faisceau de branchettes, sans doute le *barəsman*. A Kizkapan (Qyzqapan) est figurée une divinité à quatre ailes, ainsi que deux disques dans l'un desquels on voit une forme humaine sur un croissant de lune, dans l'autre une étoile à six branches ; sur la même façade, deux hommes se font face de part et d'autre d'un autel du feu ; ils portent le bonnet à couvre-bouche, s'appuient de la main gauche sur leur arc et lèvent l'avant-bras droit, la paume tenue verticalement, en signe d'oraison. Ce sont apparemment des mages.

Hérodote, I, 101, nomme les Mages parmi les six tribus mèdes qu'il énumère. Il y a parmi eux, dit-il un peu plus loin, des interprètes de songes, que consulte Astyagès.

Comme le remarque Diakonov, *Historia Midii*, 375 sq., le terme *maga* est traité par l'inscription de Behistun exactement comme *Bābiruviya*, *Pārsa* et *Māda*, c'est-à-dire, semble-t-il, comme un ethnique : Darius est d'accord avec Hérodote.

Les plus anciennes mentions des mages se trouvent dans Jérémie et dans Ezékiel. Selon Jérémie, 39, 3 et 13, un *Rab Mag*, c'est-à-dire un « Chef de Mages » (2), fait partie de l'ambassade envoyée à Jérusalem par Nabuchodonosor, en 586.

Ezékiel, 8, décrit comme accomplissant la pire des abominations les quelque vingt-cinq hommes qui, le dos tourné au Temple et faisant face au soleil, adorent celui-ci en portant à leur nez la branche, c'est-à-dire le *barəsman* (3). (Selon Dinon — vers 350 — les devins mèdes se servaient de baguettes.)

En résumé, à l'époque de l'Empire mède, les mages nous apparaissent comme une caste sacerdotale, pratiquant le culte solaire, la

(1) Von der Osten, *Die Welt der Perser*, Stuttgart, 1956, 56, et pl. 38 et 39.
(2) Moulton, *Early Zoroastrianism*, 187 sq., montre qu'il n'y a pas de raison sérieuse de rejeter cette interprétation.
(3) Moulton, 189.

divination et l'oniromancie et employés par le roi mède et par le roi de Babylone. Ils reparaissent, à l'époque suivante, au service des Achéménides.

5. Les Achéménides

a) *Cyrus*

Par ses conquêtes à l'ouest, Cyrus (558-530) mit l'Iran en contact avec le monde méditerranéen (1). D'autre part, ses victoires à l'est — où il devait trouver la mort en combattant les Massagètes — réunirent pour la première fois sous un même sceptre l'Iran occidental, médo-perse, et l'Iran oriental, terre zoroastrienne. Ceci était important pour l'avenir. Dans l'immédiat, c'est-à-dire sous son règne, nous ignorons absolument s'il a connu la religion de Zoroastre, s'il en a mesuré l'importance et quelle attitude il a eue à son égard. Peut-être n'a-t-il pas eu le temps de s'en occuper.

Sa politique religieuse nous est connue par l'inscription qu'il a fait rédiger en langue babylonienne et par la Bible. On pourrait croire qu'elle représentait une innovation radicale par rapport à l'attitude de ses prédécesseurs assyro-babyloniens. Ceux-ci, en détruisant les temples et en emportant les statues, visaient à détruire la culture des peuples conquis, à effacer chez eux toute autonomie. Cyrus n'accorde pas seulement la liberté religieuse aux Babyloniens : il rend lui-même un culte à leurs dieux et se pose en protecteur de leur religion : « Quand je fus entré pacifiquement dans Babylone, dit son inscription, quand j'établis dans le palais des princes, parmi la joie et la jubilation, le séjour du pouvoir, Marduk, le grand Seigneur, inclina vers moi le large cœur des Babyloniens, tandis que je me souciais quotidiennement de son culte... Marduk se réjouit de mes pieuses actions et il se montra plein de grâces à mon égard, à moi Cyrus, le roi, qui le vénère, et envers mon fils Cambyse et mes troupes et nous louâmes volontiers et dans la joie, en sa présence, sa majesté (2). »

Ce texte donnerait à penser que Cyrus pratique la tolérance religieuse, et c'est en effet l'opinion courante (3). Or, tout au contraire, il se sert d'une religion contre une autre, pour une raison politique. Il a conquis Babylone avec l'aide du clergé et des fidèles de Marduk, hostiles à Nabonid. Celui-ci avait innové en matière religieuse en donnant le premier rang non à Marduk, mais à Sin, la Lune. Celui-ci

(1) L'ouvrage le plus récent sur les Achéménides est le recueil d'Asmussen, *Historiske tekster fra Achæmenide tiden*, Copenhague, 1960. Sur la politique, voir H. Schaeder, *Das persische Weltreich*, réimpr. dans *Der Mensch in Orient u. Okzident*, 1960, 48 sq. ; Pagliaro, *Iran Antico*, in *Civiltà dell'Oriente*, 1956.

(2) D'après Nyberg, *Historia Mundi*, Bern, III, 1954, 67.

(3) Opinion qu'a réfutée Hil degarde Lewy, *Archiv Orientáln*, 1949, 56 sq.

n'était pas un simple dieu national, comme Assur en Assyrie et Marduk à Babylone, mais supra-national : son culte avait été répandu par les nomades araméens ; il était adoré en Assyrie (Harran), en Babylonie (Ur), en Amurru (Temā). Cyrus, en vénérant Marduk, s'appuie sur le particularisme des Babyloniens : il brûle, pille et ravage les sanctuaires qu'avait pieusement bâtis Nabonid et il remet en place les statues qu'avait confisquées et emmenées cet usurpateur.

Ainsi prenait fin, au moins virtuellement, la « Captivité de Babylone ». C'est pourquoi Cyrus est salué, par le Deutéro-Isaïe, comme l'Oint du Seigneur, c'est-à-dire comme une espèce de Messie (1).

Il ne s'agissait pas là, chez Cyrus, ainsi que l'observe Nyberg (2), de tolérance religieuse au sens moderne du mot. Il s'agissait seulement de s'assurer le plus adroitement possible la domination des pays conquis. « Bien entendu, écrit Nyberg, il professait la vieille religion aryenne héritée de ses pères. Celle-ci était encore toute primitive et peu développée, quant au culte, à la hiérarchie et à la doctrine. La religion babylonienne a dû l'impressionner par sa hiérarchie rigoureuse, ses temples splendides et vénérables et les formes de son rituel ; il n'a guère éprouvé de contraste insurmontable entre elle et la vénération aryenne du grand dieu du ciel, des dieux de clan et des phénomènes naturels (3). Sa religion aryenne était assez simple et large pour lui servir de commun dénominateur de toutes religions. Le Yahwe des Juifs était, lui aussi, pour les Perses, le « Dieu du Ciel », appellation dont se servent également les Juifs quand ils traitent de religion avec leurs souverains perses, comme le prouvent le livre d'Ezra et les documents d'Eléphantine ; elle remonte indubitablement à Cyrus. La politique fondée par lui servit de modèle à tous ses successeurs achéménides. La politique assyro-babylonienne de violence et d'extirpation avait fait place à une politique impériale magnanime et supra-nationale qui, du moins dans le domaine religieux, créa une « paix mondiale » — événement d'une importance incalculable. »

Cyrus avait une capitale à Pasargades (déformation, sans doute, de **Pārsa-garda* « camp des Perses ») (4). On y voit encore son tombeau, en forme de maison de type nordique.

Pasargades présente deux autres monuments de caractère religieux. L'un est un bas-relief figurant un personnage à deux paires d'ailes, dont la signification est incertaine (5). L'autre est une paire

(1) Et c'est pourquoi aussi le prénom Cyrus est, aujourd'hui encore, assez fréquent chez les Juifs.
(2) *Ibid.*, 67 sq. — Cf. maintenant Hild. Lewy, *Studies Taqizadeh*, 139 sq.
(3) Nyberg anticipe sur la description donnée par Hérodote.
(4) D'autres étymologies sont citées par Christensen, *Die Iranier*, 237, où on trouvera aussi le résumé des découvertes de Herzfeld en cet endroit. Voir aussi Herzfeld, *Archaeological History of Iran*, London, 1934.
(5) *Survey of Persian Art*, IV, pl. 78.

d'autels à degrés, légèrement dissemblables : on peut supposer que l'un d'eux supportait le feu sacré, l'autre servant aux sacrifices sanglants (1). On trouve en effet, sur une monnaie sassanide (2), la représentation de deux autels dont un seul surmonté du feu.

b) *Cambyse*

Cambyse (530-522) conquit l'Egypte. Sur la politique religieuse qu'il y suivit, les témoignages d'Hérodote, des Juifs d'Eléphantine et des sources égyptiennes sont peu concordants. Il est néanmoins probable qu'il adopta la politique qu'avait eue son père à Babylone (3).

Cambyse mourut en 522, « de sa propre mort » (4), tandis qu'il se hâtait vers la Perse où s'était dressé un usurpateur.

c) *Darius*

Darius (522-486) n'était qu'un cousin de Cambyse ; il dut conquérir l'Empire par les armes.

Cambyse, qui avait épousé ses deux sœurs, Atossa et Roxane, n'avait pas d'enfant. Il avait, de plus, selon ce que rapporte Hérodote, fait assassiner son frère Bardiya-Smerdis. Un mage, Gaumāta, se fit passer pour ce frère mort, tandis que Cambyse guerroyait en Egypte. Tel est, du moins, le récit de Darius, dans la grande inscription de Behistūn. Mais Olmstead et, après lui, Nyberg (5) donnent des raisons d'en douter : trois ans s'étant écoulés entre la prétendue mort de Bardiya et la prise de pouvoir par l'usurpateur, il est difficile d'admettre que cette mort ait pu rester secrète si longtemps. Il se pourrait, dès lors, comme le propose Nyberg, que Bardiya ne soit pas mort du tout et que ce soit lui qui ait pris le pouvoir ; que Darius ait inventé cette histoire de faux-Bardiya pour déconsidérer celui dont il lui fallait prendre la place et qui avait en réalité plus de droits que lui au trône de Cambyse.

Il reste alors à expliquer que Darius présente ce faux-Bardiya comme un mage. « Cela signifie, écrit Nyberg, que les forces agissantes de l'ancien Empire mède étaient en jeu, car les mages étaient en Médie la classe sacerdotale dominante. La lutte entre Darius et Bardiya,

(1) Erdmann, *Das Iranische Feuerheiligtum*, pl. II *b*.
(2) Wilson, *Ariana antiqua*, pl. XVII, 10 (texte, 403).
(3) Nyberg, *ibid.*, *Historia Mundi*, III, 73.
(4) Ainsi s'exprime Darius. W. Schulze, *Sitz. Berl.*, 1912, 685 sq., suivi par Schaeder, *Nachr. Gött.*, 1946-1947, 24 sq., et Asmussen, *Histor. Tekster*, 145 sq., a démontré qu'il ne s'agit pas de suicide. Mais Pagliaro, *Altri Saggi*, 1962, 119 sq., exclut aussi la « mort naturelle ». En somme, l'important, pour Darius, est que personne ne soit responsable.
(5) Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948, 109 ; Nyberg, *Historia Mundi*, Bern, III, 1954, 76.

quel qu'ait été celui-ci, était en même temps une lutte entre les Perses et les Mèdes, dont Cyrus avait, une génération plus tôt, conquis l'Empire. Il n'est nullement difficile d'admettre que même le vrai Bardiya se soit allié aux puissants mages. Cyrus avait été, en fait, un roi mède, c'est comme tel qu'il avait fait ses conquêtes, les problèmes politiques de l'Empire mède avaient déterminé sa propre attitude et il résidait, lui et sa famille, à Ecbatane : la branche Cyrus des Achéménides s'était médisée, et telle est peut-être la raison majeure pour laquelle Darius se révolta contre elle. »

Ces considérations sont indispensables si l'on veut comprendre le geste de Darius rétablissant les *āyadana* (lieux de culte) que Gaumāta le mage avait détruits (inscript. de Behistūn, l. 63 sq.). Le différend religieux recouvre une hostilité politique. Il s'agissait, pour Darius, d'écarter l'influence mède (1).

La victoire de Darius sur Gaumāta et la suppression de révoltes dans diverses provinces de l'Empire font l'objet de la grande inscription gravée en trois langues (vieux perse, élamite, babylonien) sur le rocher de Behistūn (dans la montagne, sur la route de Babylone à Ecbatane). Au-dessus des trois textes, Darius est représenté en bas-relief, foulant aux pieds Gaumāta et recevant la soumission de prisonniers enchaînés.

Darius s'est bâti une résidence à Suse et une à Persépolis. Mais Persépolis ne nous a livré, à part les inscriptions et l'effigie souvent répétée d'Ahuramazda, aucun document religieux ; et Suse n'en contient pas qui soit attribuable au règne de Darius.

C'est à Naqš i Rustam, sur la façade du tombeau rupestre de Darius, qu'est la figuration religieuse la plus complète et la plus importante de son temps. Sur un large trône supporté par des esclaves, Darius se tient, face à un autel allumé, la main droite levée en signe d'adoration, la gauche tenant son arc appuyé sur le sol. Entre le roi et l'autel, et au-dessus d'eux, plane le disque ailé avec le buste d'Ahuramazda. Derrière celui-ci, dans le coin supérieur droit, un disque plein, renflé d'un croissant à son bord inférieur, paraît figurer le soleil et la lune.

Darius proclame Ahuramazda comme le plus grand des dieux, non comme le seul : cela n'eût pas été conforme à la politique reli-

(1) On a souvent compris autrement cet épisode, en négligeant son aspect politique. Tantôt on a supposé que Gaumāta, disciple, en tant que mage, de Zarathuštra — ce qui n'est nullement prouvé — avait voulu introduire la réforme zoroastrienne en supprimant les autels à sacrifices sanglants ; Darius aurait alors rétabli l'ancien culte. Tantôt, par une interprétation toute contraire — et tout aussi incertaine — on a vu en Gaumāta un ennemi de la religion zoroastrienne, de laquelle Darius aurait été le champion. Les documents ne nous en disent pas si long.

Sur une autre hypothèse encore, selon laquelle les *āyadana* seraient des temples élamites, v. K. Erdmann, *Das Iranische Feuerheiligtum*, 70, n. 19.

gieuse inaugurée par Cyrus et qui était sans doute indispensable dans un Empire si vaste et si varié. Un document atteste la tolérance royale, et même davantage, à l'égard d'un culte établi. C'est la lettre de Darius à Gadatas, gouverneur de Magnésie (1). Dans cette lettre, dont la version grecque nous est seule conservée, Darius reproche à ce fonctionnaire d'avoir imposé des taxes à ceux qui cultivent les terres consacrées à Apollon et de les avoir ainsi forcés à cultiver des terres profanes. En cela, dit-il, « tu méconnais les sentiments de mes ancêtres à l'égard de ce dieu, qui n'a jamais dit aux Perses que la vérité ».

d) *Xerxès*

Xerxès (486-465) crut pouvoir affermir l'autorité impériale en abaissant l'Égypte et la Babylonie. Au lieu de se faire proclamer roi d'Égypte, comme ses deux prédécesseurs, il convertit le pays en une satrapie. Quant à la Babylonie, il fit passer, dans sa propre titulature, la qualité de roi de Babylone après celle de roi des Mèdes et des Perses.

Babylone se rebella. Elle en fut terriblement châtiée. Les fortifications de Nabuchodonosor furent démantelées, le temple de Marduk, avec sa *ziggurat*, démoli, ainsi que les autres temples. La statue de Marduk, haute de dix-huit pieds, en or massif, fut enlevée et fondue (2). Ainsi était supprimée toute autonomie.

C'est probablement à cette révolte et à sa répression que fait allusion Xerxès dans l'inscription, citée ci-dessus (3), où, après avoir dit qu'il a maté un soulèvement, il ajoute qu'il a supprimé un culte de *daivas* et l'a remplacé par celui d'Ahuramazda (4).

e) *Artaxerxès Ier, dit « Longue-main »*

La révolte de l'Égypte obligea Artaxerxès Ier (465-425) à s'assurer la loyauté de Jérusalem. C'est pourquoi il chargea d'une mission le scribe Ezra, chef des juifs de Babylone et représentant, à la cour,

(1) Ci-dessus, 28.
(2) Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948, 237.
(3) P. 69. — Cf. cependant D.-G., *Volume du 2500e Anniversaire de Cyrus*, 1963.
(4) Telle est l'interprétation proposée par Hartmann, *OLZ*, 1931, 158, puis par Widengren, Religione dell'Iran antico, in *Le Civiltà dell'Oriente*, III (1958), 553 sq. On entend généralement que les *daivas* sont ici les anciens dieux pré-zoroastriens et que Xerxès se déclare leur adversaire, comme Zarathuštra. Mais il serait surprenant que leur culte n'ait subsisté qu'en un seul endroit, un certain *daivadāna*, et si Xerxès avait voulu leur déclarer la guerre, il aurait écrit : « Partout où les *daivas* étaient adorés... » Le contexte montre bien qu'il s'agit de l'aspect religieux d'une action politique particulière : les dieux de Babylone ont mérité, par la rébellion, d'être appelés du nom des anciens dieux déchus de la religion aryenne. La déchéance de ceux-ci est antérieure à Zarathuštra, comme on le verra ci-dessous, p. 189 sq., et Xerxès ne fait donc pas acte de zoroastrien en les méprisant.

des affaires religieuses de tous les juifs. Les directives qu'il lui donna (Ezra, 7, 12 à 26) sont un document remarquable, écrit Nyberg (1), où l'on voit, « d'une part, quel respect avait le grand Roi pour d'autres religions que la sienne et comme il savait finement jouer des sentiments religieux d'un peuple dont il attendait quelque chose, mais aussi, d'autre part, avec quelle autorité il s'immisçait dans la vie religieuse de ce peuple, quand quelque chose n'y était pas en ordre. Il permet (lui ou son successeur) à Ezra d'emmener à Jérusalem tous les juifs qui le désireront. Il manifeste le plus grand intérêt pour le culte de Jérusalem. Mais surtout, Ezra est chargé d'installer des juges qui rendront la justice à tous ceux qui reconnaissent la loi de son dieu. (...) Au début d'avril 458, Ezra se mit en route avec sa caravane et arriva le 2 octobre à Jérusalem. Il rassembla le peuple entier et lui lut l'édit. Mais, en cassant les mariages mixtes, il s'attira le mécontentement des intéressés et la haine des Samaritains. Comme il voulait fortifier la ville et reconstruire les murs qu'avait démolis Nabuchodonosor, les Samaritains s'en plaignirent au grand Roi. Celui-ci ordonna la suspension des travaux, mais se tint dans l'expectative, car les fortifications pouvaient lui être utiles ».

Le satrape de Syrie, Mégabyze (*Baga-buxša* « sauvé par le dieu (Mithra) »), s'étant révolté, la loyauté de la Palestine en devint doublement désirable. « Les représentants de la juiverie à la cour de Suse prirent occasion de la brouille entre Jérusalem et Samarie pour faire exposer par Néhémie leur grief au grand Roi. Celui-ci ordonna à Néhémie d'aller à Jérusalem mener à terme la reconstruction des murailles, ce qui eut lieu en 445. L'année suivante, Néhémie fut nommé gouverneur de Jérusalem, poste qu'il occupa jusqu'en 433. C'est à lui que Juda doit d'être devenu un Etat, avec une religion nationale » (Nyberg, *Historia Mundi*, III, 104 sq.).

C'est du règne d'Artaxerxès que date l'enquête d'Hérodote. On peut donc s'étonner qu'il ne mentionne ni le système de Zoroastre, ni Ahuramazda, ni le culte du feu. On a voulu expliquer ce silence en disant qu'Hérodote a décrit la religion à un niveau populaire, dont tous ces traits étaient absents. Cependant, il faut compter avec l'insuffisance de son information, qui lui fait prendre Mithra pour une déesse, et aussi, semble-t-il, avec le désir d'étonner le lecteur en insistant sur l'étrangeté d'une religion sans idoles, ni temples, ni autels (ce qui n'est même pas à moitié vrai, comme on verra ci-dessous); de le charmer, aussi, par le tableau d'une religion aussi *naturelle* que possible : on y adore le ciel et les éléments, les viandes sont servies aux dieux sur de l'herbe, etc.

Ce qu'Hérodote nous dit des Mages est plus intéressant. Il n'est pas licite d'offrir un sacrifice sans le concours d'un Mage (1, 132).

(1) *Historia Mundi*, 103.

Cela revient à dire que les Mages se sont assuré le monopole sacerdotal : ils ont donc fait du chemin depuis l'écrasement de Gaumāta (1). Quant à leurs coutumes, qu'Hérodote oppose à celles des prêtres d'Égypte, ils exposent les cadavres aux oiseaux et aux chiens (1, 140) et tuent de leurs mains divers animaux, mais non le chien.

Xanthos leur attribue la pratique du mariage incestueux, dont Hérodote ne les accuse pas, disant seulement qu'avant Cambyse les Perses n'avaient pas l'habitude d'épouser leurs sœurs. Enfin, aux yeux des Grecs, les Mages étaient spécialistes de la magie (qui leur doit son nom) et de l'astrologie.

Tout cela est fort peu zoroastrien et oblige à poser le problème de savoir quels ont été, à l'origine et dans la suite, les rapports entre les Mages et la réforme qui s'exprime dans les *gāthās*.

A l'époque d'Artaxerxès, peut-être, et certainement à celle de Séleucus, la fusion était réalisée entre la religion achéménide et celle de Zarathuštra. Les mages, ayant le monopole sacerdotal, passèrent pour les disciples de Zoroastre : aussi, mainte source grecque donne-t-elle celui-ci pour un mage. Tel était le cas de Xanthos et de Dinon, qu'a utilisés Hermippos dans son *Peri Magōn*, ouvrage perdu qu'ont utilisé Pline et Diogène Laërce. De nos jours, cette opinion a été reprise et défendue par G. Messina dans son ouvrage *Der Ursprung der Magier*, Roma, 1930. Mais elle se heurte à une grave difficulté : jamais, dans l'*Avesta*, sauf dans un seul passage tardif, les prêtres ne sont appelés mages.

Ici, la question se complique du fait qu'on a, en gāthique, le mot *magavan-*, qui pourrait être allégué — il l'est par Messina — comme ancêtre de *magu-*, ou comme terme dont *magu-* serait une sorte d'hypocoristique. Cependant, il est plus raisonnable d'admettre que les mages mèdes, quoique leur nom soit probablement, en dernière analyse, apparenté linguistiquement à *magavan-* et à *magu-*, n'avaient historiquement rien de commun avec la tradition avestique.

f) *Artaxerxès II, dit Mnemon*

Le règne d'Artaxerxès II est remarquable par le fait qu'on y voit pour la première fois mentionnés, dans les inscriptions, avec Ahuramazda, Mithra et Anāhitā. Cela ne prouve pas que ces dieux n'aient pas été honorés auparavant, qu'ils n'aient pas fait partie des dieux dont Ahuramazda était le plus grand. Ce qui est probable, c'est qu'une forme nouvelle du culte de ces divinités, avec statues à la grecque, fut introduite à ce moment. Nous avons à ce sujet,

(1) Cambyse, déjà, selon Hérodote, en partant conquérir l'Egypte, avait confié à un mage le soin de sa maison. Selon Xénophon, c'est Cyrus qui installa officiellement les mages en Perse. Tout cela précédait la réaction anti-mède de Darius.

tout au moins pour Anāhitā, le témoignage de Bérose, conservé par Clément d'Alexandrie (1), selon lequel des idoles de cette déesse furent introduites, sous ce roi, à Babylone, à Suse et à Ecbatane et son culte étendu à la Perse, à la Bactriane, à Damas et à Sardes.

Quant à Mithra, quelque chose était peut-être nouveau dans son culte, car la forme de son nom l'était. S'il fut connu précédemment, ce qui est le cas, c'était sous la forme perse de son nom : *Miça*. Ce nom, attesté dans le nom propre *Vahumisa*, a été retrouvé, en outre, dans le Μεσορομασδης dont parle Plutarque (2), et dans lequel il formait couple avec Ahuramazda.

g) *Monuments non datés*

L'archéologie enrichit, à sa manière, nos connaissances sur la religion de l'époque achéménide.

Les fouilles du Trésor de Persépolis ont apporté, sur les usages religieux, quelques détails, sans faire avancer la question des rapports avec l'*Avesta*. On a retrouvé des mortiers et des pilons à *hauma* (avec, sur l'un des mortiers, le mot *hwn* en caractères araméens : *hāvan* « mortier »). Ceci rejoint le témoignage d'un nom de personne fourni par les papyrus d'Eléphantine, *hwmdt (= Haumadāta)* (3) et atteste le culte et la divinisation du Hauma. Il est question, dans les tablettes, de dépenses de vin et de farine à des usages cultuels, d'un « gardien du feu » sacré et d'un « donneur de libation » (4).

Figurations d'autels. — Un relief, du Ve siècle, trouvé à Daskyleion, siège du satrape perse d'Asie mineure, montre deux mages, coiffés de bonnets phrygiens qui leur cachent la bouche, tenant le *barəsman* et levant la main dans l'attitude de la prière ; devant eux, sur une sorte d'autel fait de branchages, les têtes d'un bœuf et d'un mouton prêts au sacrifice (5), et une colonne surmontée d'une abaque, peut-être un autel du feu.

Le premier autel paraît fabriqué sur le moment, ce qui donnerait raison à Hérodote. Et on a retrouvé, sur des collines (6), des emplacements destinés, semble-t-il, à recevoir de tels autels temporaires ; mais, en l'absence de toute construction, et de tout autre objet, ces emplacements sont impossibles à dater.

Il y avait aussi, quoi qu'en ait dit Hérodote, des autels permanents : nous en avons cité une paire à Pasargades, et signalé que

(1) *Protreptica*, V, 65, 4.
(2) Wikander, *Orientalia Suecana*, 1952, 66.
(3) A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century*, B.C., 8, l. 2 et 9, l. 2.
(4) Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago, 1948, 5 sq., où il faut biffer ce qui paraît concerner le *raēθwiš-kara*, car il s'agit simplement d'un charron.
(5) Photo dans *Survey of Persian Art*, IV, pl. 103 B, et Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.*, II, pl. 15.
(6) Erdmann, *Das Iranische Feuerheiligtum*, 7 sq.

leur légère dissemblance fait penser que l'un était destiné au feu, l'autre au sacrifice sanglant. Ils étaient dans la cour d'une vaste enceinte sacrée (1).

Les deux autels taillés dans le roc à Naqš i Rustam sont probablement postérieurs à l'époque achéménide, car, comme l'a bien vu Erdmann (2), ils imitent par leur relief un type d'édifice, le cahārtāq ou tétrapyle, qui n'est attesté que plus tard.

Une chambre rupestre, voisine d'un des emplacements sacrés signalés ci-dessus et communiquant avec lui, se trouve à Tamar, sur la rive nord-ouest du lac Urmia (3) : il est vraisemblable qu'on y entretenait le feu.

A Suse, à la fin de la période achéménide, on trouve réunis en un même bâtiment la chambre à feu, où le feu était entretenu, et l'emplacement, donnant sur une cour, où il servait à une cérémonie publique (4). Ce type d'édifice se continuera, après l'époque achéménide, dans le sanctuaire du pied de la terrasse de Persépolis (E. Schmidt, *Persepolis*, I, 56), ci-dessous, p. 238 (5).

Il reste à considérer les tours de Pasargades, de Naqš i Rustam (6) et de Nūrābād. Les deux premières sont tout à fait semblables ; la troisième en diffère par la lisseur des parois, mais leur a cependant été assimilée par Ghirshman (7). On a cherché à expliquer ces tours comme des tombeaux, mais l'examen de leur architecture a prouvé qu'il n'en était rien. D'autre part, il résulte de leurs représentations sur des monnaies de Perside qu'elles servaient notamment à exposer, sur leur toit, des autels. L'une de ces monnaies montre trois autels à cornes, d'un type courant à l'époque arsacide (8) ; d'autres montrent deux autels à degrés, comme ceux de Pasargades. Peut-être, comme à Pasargades, l'un des autels était-il pour le feu, l'autre pour un sacrifice sanglant. Mais que dire quand il y en avait trois ? Ce n'étaient peut-être, après tout, que des créneaux.

Quant à l'intérieur de la tour, il n'est nullement prouvé que ç'aient été des chambres du feu, comme le veulent notamment Erdmann et Ghirshman. Ce qui est certain, c'est que la tour de Naqš i Rustam, vulgairement appelée Ka'ba i Zardušt, a été, sous le roi sassanide Šāpūr, revêtue d'inscriptions solennelles commémorant les hauts faits

(1) *Ibid.*, 13.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, 8.
(4) Erdmann, 15 sq. avec la fig. 2.
(5) Puis à Kūh i Xwāja, mais moyennant une importante modification : la chambre où l'on entretenait le feu devient celle où on lui rend visite, et la chambre d'entretien sera reléguée dans une autre partie, plus secrète, du bâtiment. (D'après Erdmann, 32 sq.)
(6) Erdmann, 17 sq.
(7) Ghirshman, *Syria*, 1944-1945, 175 sq.
(8) Erdmann, n. 143.

du roi, ses campagnes et ses fondations pieuses, ainsi que la carrière de son ministre Kartēr (1), ce qui fait de cet édifice un monument au sens propre du mot : un mémorial. En outre, il est appelé, dans une inscription sassanide qui lui fait face, *bun-xānak*, c'est-à-dire « maison de base, maison de fondement », ce qui peut signifier, comme le conjecture Henning, que c'était le dépôt des archives de l'Empire : l'intérieur du bâtiment répondrait ainsi à son extérieur. Si l'on admet cette interprétation, il faut apparemment exclure l'utilisation comme chambre à feu, évidemment peu compatible avec la présence de documents écrits, inflammables.

Sceaux. — Les monnaies achéménides ne représentent aucun sujet religieux.

Il en va autrement des sceaux de la même époque, où cependant le départ est malaisé entre les thèmes traditionnels de la glyptique babylonienne et les motifs reflétant une réalité religieuse de l'Iran. Plusieurs sceaux et empreintes de sceaux retrouvés à Persépolis (2) appartiennent certainement à la religion mazdéenne. C'est prouvé, pour le sceau 20, par l'association, en une même scène, de l'autel du feu, du mortier à *hauma* (semblable à ceux dont on a retrouvé des débris), du « mage » et du disque ailé dominant la scène ; pour le sceau 23, par le sommet crénelé d'une « tour du feu » encadrée de deux personnages et surmontée, encore, du disque ailé.

Le disque ailé est un motif hérité de la vieille iconographie de l'Asie occidentale. Il vient en dernière analyse d'Egypte, en passant par les Hittites, les Mitanniens et les Assyriens, comme l'a démontré, après Goblet d'Alviella et avec l'appui de documents nouveaux, H. Frankfort (3). Or, ce disque ailé a pu amener avec lui d'autres motifs de l'iconographie traditionnelle, tel l'arbre de vie, éminemment caractéristique du dieu Assur et qui figure sur plusieurs de nos sceaux achéménides. D'autres motifs, tel le héros maîtrisant deux bêtes plus ou moins fantastiques, n'ont rien de spécifiquement mazdéen.

Mais le disque ailé, avec ou sans buste, a certainement été employé par les Perses à représenter, soit à Persépolis, soit à Behistūn, leur grand dieu Ahuramazda (4). A-t-il été emprunté directement aux Assyriens, soit par les Parsua, soit par les Mèdes ? Nous n'avons,

(1) Ci-dessus, p. 70. Pour une photo de la tour dégagée, v. *Syria*, 1944-1945, pl. XIV.

(2) E. Schmidt, *Persepolis*, II, Chicago, 1957.

(3) Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*, 1891, 251 sq. ; Frankfort, *Cylinder Seals*, Chicago, 1939 ; suivi par Bossert, Meine Sonne, *Analecta Orientalia*, 1957.

(4) Seuls les Parsis peuvent encore douter aujourd'hui — Unvala, *Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930, 2 sq. — de cette identification. Leur seul argument est que le grand dieu Ahura Mazda n'est pas représentable. Mais ils doivent bien admettre qu'il fut représenté sur les reliefs sassanides, et déjà, comme on verra ci-dessous, sur les monnaies kušanes.

à Babylone, aucune image de Marduk de cette espèce ; mais ceci peut être dû à la pauvreté générale de notre matériel babylonien (1). Quoi qu'il en soit, les figurations d'Ahuramazda sur les sceaux achéménides offrent plusieurs traits remarquables.

Parfois, le buste surmonte le disque ailé (2), comme sur les grands reliefs de Behistūn, de Naqš i Rustam et de Persépolis, une fois avec une seconde paire d'ailes (123 B, Wiseman, 106). Mais, trois fois, le buste semble être descendu de son appareil volant et se tenir au-dessous, soit dans deux autres paires d'ailes (123 D), soit dans une sorte d'anneau (123 K, 124 X, scène de gauche, Wiseman, 101, 102) ; en 124 X et en Wiseman, 102, deux représentations différentes voisinent, l'une avec le buste sur la paire d'ailes, l'autre avec le buste en dessous, dans l'anneau.

Cet anneau n'est pas l'écliptique, comme le prétend Phyllis Ackerman au cours d'une exégèse où il est difficile de la suivre (3), mais, comme l'ont vu Alföldi et Miss Segall (4), le croissant lunaire. Ceci ressort clairement du renflement que présente l'anneau, notamment en 123 K, en 124 X, en Wiseman, 101 et 102, et qui permet de juger cet anneau comme une variante de la représentation du croissant figurant en 123 J (5), où il porte le buste divin et est lui-même soutenu par un géant, le genou en terre, et flanqué de deux orants.

Pour interpréter cette double figuration d'Ahuramazda, en dieu solaire et en dieu lunaire, il faut peut-être se souvenir que les adorateurs de Marduk aidèrent Cyrus, comme nous l'avons vu, à renverser Nabonid et à conquérir Babylone et que Nabonid adorait le dieu-lune, Sin, dieu international qui avait des sanctuaires depuis la Babylonie jusqu'au Sinaï. Bien que vaincu, Sin ne périt peut-être pas complètement. Darius estima peut-être qu'Ahuramazda pouvait succéder non seulement au dieu local, Marduk, mais aussi à ce grand dieu Sin : ainsi s'expliquerait qu'à côté de la figuration traditionnelle par le disque ailé (figuration certainement solaire) on trouve celle au croissant de lune. En fait, comme l'a montré Miss Segall, la conjonction du dieu solaire et du dieu lunaire datait déjà des Assyriens.

Souvent, le disque ailé est soutenu par un, plus souvent par deux personnages plus ou moins fantastiques, et cela aussi est un thème

(1) Selon une suggestion orale d'Edith Porada.

(2) *Survey of Persian Art*, IV, 123 A, 124 X, scène de droite ; Wiseman, *Cylinder-Seals of Western Asia*, London, s.d. [1956 ?], n° 102.

(3) *Survey*, I, 389 sq.

(4) B. Segall, Notes on the Iconography of cosmic Kingship, in *The Art Bulletin*, 1956, 75 sq. L'Orange, Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World, in *La Regalità sacra*, 1959, 481 sq., a cru reconnaître dans ce cercle un clipeus : il se fondait sur des dessins inexacts.

(5) Cf. le sceau néo-babylonien (Wiseman, 94) et celui que donne Segall, *art. cit.*, photo 2.

de l'iconographie de l'Asie antérieure, figurant un mythe de séparation du ciel et de la terre.

En 124 V, sceau d'Arsaka fils d'Aθyābaušta (= Wiseman, 103), le personnage qui soutient le disque est une espèce de dieu Bès (du panthéon égyptien) assisté de deux hommes. (Sur une autre intaille, le même dieu accomplit l'exploit de Gilgameš, sous le disque ailé, 124 R.)

Sur l'un des sceaux de Persépolis II, les personnages sont à cheval ; sur un autre, ils sont dicéphales : ces deux sceaux seront interprétés ci-dessous, p. 207. Sur la figure 251 de Dieulafoy (1), deux griffons debout à deux paires d'ailes soutiennent le disque ailé ; sur le sceau Wiseman, 102, ce sont deux hommes-taureaux à deux paires d'ailes. L'élément animal de ces figures, lui aussi traditionnel, doit peut-être s'interpréter par la constante association des dieux atmosphériques avec des animaux (2).

Les intailles 124 W et Y paraissent représenter une déesse à couronne crénelée, tenant une fleur et un oiseau, c'est-à-dire la déesse Anāhitā.

Les rois achéménides se considéraient-ils comme des dieux ? Al-Bērūnī, décrivant la cérémonie d'avènement des rois iraniens, dit qu'elle symbolisait le lever d'un nouveau soleil. Or, bien que cet auteur ait eu en vue les rois sassanides, on a prétendu (3) qu'une telle scène est déjà représentée sur les reliefs de Persépolis qui montrent Darius élevé sur une estrade que portent ses sujets, sous l'image du ciel. Et d'autre part, Widengren, dans la publication préliminaire de ses études sur la royauté sacrée en Iran (4), reconstruit l'idéologie royale comme un héritage des temps indo-iraniens (5). Or, s'il a montré que les rois de l'Iran étaient sacrés, s'il a rappelé que la prosternation, en usage à la cour achéménide, était un emprunt à l'Assyrie, il n'a pas démontré que les Achéménides se soient considérés comme des dieux, comme ce fut plus tard le cas des Arsacides et des Sassanides, ainsi que nous le verrons.

Si nous consultons les inscriptions achéménides, nous voyons que Darius et ses successeurs sont les protégés d'Ahuramazda, qui les aide parce qu'ils sont justes. Ils ne sont pas des dieux.

Si nous regardons les images du roi, nous voyons qu'il y apparaît en héros, sans doute, mais non en dieu. C'est peut-être dû à ce que

(1) *L'art antique de la Perse*, 1884-1889.
(2) J. D.-G., *Festgabe Lommel*, 1960, 210 sq.
(3) L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship*, Oslo, 1953.
(4) The sacral kingship of Iran, in *La Regalità Sacra*, supplément à *Numen*, 1959, 242 sq.
(5) Alföldi, Königsweihe u. Männerbund bei den Achämeniden, in *Arch. suisses des Trad. popul.*, 1951-1952, p. 11 sq., en comparant un trait du cérémonial d'intronisation d'Artaxerxès avec la légende de Cyrus, les rapporte à un ensemble mythico-rituel.

l'iconographie achéménide provient de Mésopotamie, où les rois ne sont pas, comme l'est le pharaon, des dieux (1), bien qu'ils s'appellent « mon soleil » (c'est-à-dire « le soleil que je suis »). De toute façon, quand Darius se fait représenter en héros, en homme fort, ceci concorde avec l'inscription Naqš i Rustam B où il se vante d'être bon cavalier, bon archer, etc.

L'exploit héroïque du corps à corps avec le lion figure sur les grands reliefs de Persépolis, comme sur les sceaux 123 L et 124 B. Les scènes de chasse sont parfois simplement réalistes, d'apparence profane (123 O, Q, R, S). On notera le caractère fantastique de la proie en Wiseman, 101, ou en Survey, 123 M (où elle est redoublée symétriquement, motif traditionnel rappelant l'exploit de Gilgameš) ou de la monture en Survey, 123 B et G, 124 C et L, et la présence du disque ailé d'Ahuramazda dominant la scène en 123 B et M, ou celle d'un prêtre ou orant, devant un autel ou encensoir ou sous un croissant lunaire (123 C). Le disque ailé, avec buste d'Ahuramazda, peut aussi survoler une chasse réaliste, où le roi, monté sur son char, tire des flèches sur un lion dressé, entre deux palmiers (123 A).

Dans un sens plus fantastique, au contraire, on voit le roi lui-même saisissant un homme-taureau couronné comme lui (Wiseman, 104), ou deux monstres cornus (W., 110), ou bien, en homme-scorpion, tirant de l'arc contre une proie, sous les signes de la lune et du soleil (Survey, 123 N). Le même personnage, mais sans couronne, est au repos en 123 H, devant un prêtre, apparemment, qui fait vers lui le geste d'adoration de lever la main droite ; derrière lui, un petit quadrupède (chien ?) et un palmier. Le roi est, une autre fois, figuré en taureau ailé à face humaine, du type des colosses assyriens, comme on en voit à Persépolis (124 G).

Parfois, le combat est entre animaux seulement, l'un fantastique et l'autre non, sous les signes de la lune et du soleil (ou de l'étoile ?) ; parfois, deux ou trois protomés sont réunies (124 U et K). Parfois au contraire, la chasse est une chasse à l'homme, 124 D, et ici encore Ahuramazda domine la scène (123 E, 124 A et X).

D'autres fois, il n'y a ni chasse, ni guerre, mais seulement des hommes armés, comme ceux qui, en 123 F, font le geste d'adoration de part et d'autre d'une tour du feu crénelée (?) (à piton ? central) et que survole Ahuramazda.

Le duel du roi avec le lion a-t-il une valeur symbolique, et laquelle ? La plus évidente serait que le roi, en vainquant le lion, se substitue à lui comme puissance solaire.

Une autre espèce de combat, figurée à profusion sur les grands reliefs de Persépolis, est un motif traditionnel très ancien : le lion

(1) Cf. SCHAEDER, Das persische Weltreich, in *Der Mensch in Orient u. Okzident*, 1960, 48 sq.

attaquant un taureau. Il ne s'agit pas d'une victoire du bien sur le mal, car en quoi le taureau est-il mauvais ? Il s'agit d'un très vieux mythe de la puissance du soleil, figuré à Megiddo, à Mari, à Byblos, en Afrique, et où le soleil est symbolisé tantôt par un lion, tantôt par un oiseau — deux symboles très clairs, et où l'animal terrassé, selon la remarque de Lommel (1), n'est pas un être mauvais.

De toute façon, la grandeur des reliefs du lion et du taureau, à Persépolis, et leur situation bien en évidence donnent à penser que cette scène fait allusion à la puissance du roi.

h) *Religion achéménide et zoroastrisme*

Ayant moi-même plaidé successivement, à quelques années d'intervalle, pour et contre le zoroastrisme de Darius (2), je vais reprendre ici, succinctement, les divers arguments qui peuvent être avancés dans l'un et l'autre sens.

Il y a, dans les documents achéménides, si on les compare à l'Avesta, cinq omissions et cinq divergences.

Omissions. — Celle du prophète n'est pas probante, ni celle du terme *spənta*, important mais peut-être trop spécial ; celle d'Aŋra Mainyu peut s'expliquer par le fait que, dans les *gāthās*, le nom de l'esprit mauvais ne s'était pas encore fixé. L'omission de toutes les entités si caractéristiques de la doctrine gāthique est une objection grave à la thèse du zoroastrisme de Darius. Xerxès nommera l'une d'elles : Arta. Enfin, aucun des commandements de la « profession de foi » *(fravarānē)* n'est mentionné. Xerxès encore, ici, est plus proche de la doctrine avestique, puisqu'il combat le culte des *daivas*.

Divergences. — Darius emploie les verbes *pat* et *mar* dans leur sens non daēvique de « tomber » et « mourir » ; mais c'est seulement dans l'*Avesta* récent, non dans les *gāthās*, que ces verbes ont un sens daēvique. Darius n'est donc pas en désaccord avec les *gāthās*. Il en est de même quant à l'omission du terme *yazata* ; cependant,

(1) *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt, 1939, 73, n. 1 ; cf. FROBENIUS, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, 144.

(2) D'abord contre : *Zoroastre*, 1948, 120 sq. ; puis pour : *The Western Response*, Oxford, 1958 (conférences faites en 1956), 53.

celui-ci paraît avoir été expressément inventé (ou mis en honneur) par la religion réformée pour éviter le terme *baga*, que Darius emploie sans la moindre gêne.

Drauga du vieux perse diffère trop peu de l'avestique *druj*, avec le même sens de « mensonge, tromperie, mal », pour ne pas pouvoir s'expliquer comme une simple variante dialectale. De même, v. p. *magu* « mage » en face du gāthique *magavan* ; il est cependant notable que le mot *magu* a été presque entièrement évité par l'*Avesta* (où il n'apparaît qu'une fois, dans le composé *moγu.tbiš-* « ennemi des mages »). L'épithète *brazmaniya* « révérencieux » n'est pas chez Darius ; mais ce n'est pas à l'*Avesta*, d'où elle est absente, que Xerxès a pu la prendre. C'est un vieux mot indo-iranien, qui a passé à côté de la réforme zoroastrienne.

La pratique de l'enterrement contredit seulement l'*Avesta* récent (les *gāthās* n'en parlent pas) ; celle du sacrifice sanglant n'est formellement condamnée ni par les *gāthās*, ni par l'*Avesta* récent (1). Il en est de même de l'idée qu'Ahuramazda n'est que le plus grand des dieux. Ni les *gāthās* ni le reste de l'Avesta n'affirment un monothéisme absolu, au sens israélite.

Quant aux omissions et divergences d'Hérodote, elles peuvent être dues à Hérodote lui-même, ou bien — et ceci est une idée qui sera reprise ci-dessous, et étendue — Hérodote nous décrit une forme populaire de la religion, qui ne peut se confondre ni avec celle des souverains achéménides, ni avec celle de l'*Avesta*.

En résumé, il semble difficile d'admettre que Darius ait connu la réforme de Zarathuštra. Mais il y a plusieurs raisons qui rendent difficilement admissible qu'il ne l'ait pas connue :

En admettant que le nouveau calendrier, avec les entités zoroastriennes, ait été introduit sous Artaxerxès, comment se fait-il, si le zoroastrisme était une nouveauté, que son adoption ait fait si peu de bruit ?

(1) Ce point a été établi au chapitre du rituel, p. 99 sq.

Le nom même d'Ahura Mazdā paraît refléter le génie du réformateur, qui y aurait réuni (1) les deux aspects de la souveraineté. Cependant, on n'a aucune preuve formelle qu'il en soit ainsi. Zarathuštra peut avoir eu des précurseurs ; c'est même probable en ce qui concerne la réprobation des *daēvas*, possible en ce qui concerne Vərəθraγna (2) ; ce l'est donc en ce qui concerne Ahura Mazdā.

On peut s'étonner que les zoroastriens se soient appelés *mazdayasna* « adorateurs de Mazdā » si ce dieu leur était commun avec des non-réformés. Mais — pour raisonner par comparaison — les Protestants cessèrent-ils de se dire chrétiens parce que les Catholiques l'étaient ? N'ont-ils pas tenu, au contraire, à un titre auquel ils pensaient avoir éminemment droit ?

Dernier argument : si Ahura Mazdā était pré-zoroastrien, on s'attendrait (3) à trouver un vieux *Yašt* en son honneur. Au lieu de cela, le *Yašt* qui figure sous son nom dans l'*Avesta* est visiblement une fabrication tardive, destinée à compléter la collection. Mais ceci n'est pas probant, si l'on considère que tous les *Yašts*, même les plus anciens, ont été composés avec des matériaux anciens sans doute, mais dans le sillage de la réforme zoroastrienne. Ils s'ajoutaient aux *gāthās*, et n'avaient donc pas à les doubler par un nouvel hommage à Ahura Mazdā.

De cette dernière série d'arguments, un seul — celui du calendrier — paraît probant et nous obligerait donc à admettre que le zoroastrisme n'était pas, sous Artaxerxès, une nouveauté ; mieux : qu'il n'y eut jamais, de Darius à Artaxerxès, de rupture ; donc, que Darius était déjà zoroastrien.

Comme tout repose sur la question du calendrier, il faut remarquer que ce calendrier nouveau n'est pas directement attesté avant le temps de Séleucus ; que, même si son introduction date d'Ar-

(1) Selon Barr, *Avesta*, 37 et 208.
(2) V. ci-dessous, p. 178.
(3) Avec Tavadia, *J. Bombay Roy. As. Soc.*, 1953, 175.

taxerxès Ier, c'est seulement le comput qui est ainsi daté, ce ne sont pas forcément les noms.

Cependant, malgré le peu de preuves, le zoroastrisme des Achéménides est admis par Barr, par Cameron, par Gershevitch. Ce dernier pousse l'hypothèse dans le détail en proposant (1) de situer à la cour de Darius la fusion qui s'est opérée entre la doctrine des *gāthās* et l'ancienne religion, fusion que reflètent les *yašts* (2).

Les différences considérables — par omission ou par divergence — que nous avons reconnues entre la doctrine des Achéménides et celle de l'*Avesta* devront être expliquées, selon cette interprétation, en partie comme résultant de l'évolution de la doctrine zoroastrienne depuis la mort du prophète, en partie comme une adaptation délibérée de cette doctrine, de la part de Darius, aux besoins de son empire composite.

Que la doctrine de Zoroastre n'ait pas traversé les siècles sans s'altérer, cela résulte de l'*Avesta* récent. La forme sous laquelle elle atteignit la Perse, probablement grâce aux mages de Médie, peut avoir partiellement coïncidé avec ce que nous trouvons dans l'*Avesta*, notamment en ce qui concerne les concessions au polythéisme et la tolérance du sacrifice sanglant (3), mais en avoir différé sur d'autres points. Quoi qu'il en soit, Darius ne devait donner qu'une version revisée de la doctrine qu'il put connaître. Comme chef de tant de provinces et de nations différentes, il n'avait que faire du système dogmatique, nettement défini, d'un clergé spécialisé. Le moment n'était pas encore venu d'une « Église » mazdéenne à la façon sassanide. Ceci aurait d'ailleurs contredit toute l'attitude de Darius envers les sujets de son jeune empire.

La révolte de Gaumāta, assurément de caractère avant tout

(1) *The Avestan Hymn to Mithra*, Introduction ; mais une démonstration plus complète est annoncée pour le *Handbuch der Orientalistik*.

(2) Au contraire, F. Kuiper, dans son compte rendu de D.-G., *The Western Response*, *IIJ*, 1960, 182 sq., conclut au non-zoroastrisme des Achéménides.

(3) Si tant est, bien entendu, que le polythéisme et le sacrifice sanglant aient jamais été absolument proscrits.

politique, eut tout de même un côté religieux que l'on peut le mieux expliquer comme la tentative d'une classe sacerdotale de dépasser les bornes imposées à son ambition par un monarque sensé. Le Darius qui rebâtit les *āyadanas* que ces mages avaient détruits, et où étaient sans doute adorés « tous les autres dieux qui existent », était le même homme qui écarta apparemment tout ce qui, dans le mazdéisme, était de nature à lui aliéner la bonne volonté du peuple plutôt qu'à consolider l'empire. Il n'avait, par exemple, nul besoin de la valeur eschatologique de *xšaθra-/xšaça-* ; l'insistance des *gāthās* sur le royaume à venir semblait déplacée ; car ce qui importait était de donner son propre règne comme le règne de Dieu, déjà réalisé. Quant aux autres entités, elles peuvent avoir paru superflues puisque Ahuramazda les contenait toutes.

Si nous acceptons cette interprétation, concluais-je, nous pouvons considérer l'inscription de Xerxès, avec sa mention d'Arta et son ordre de combattre les *daivas*, puis l'introduction du calendrier zoroastrien sous Artaxerxès Ier, comme les symptômes successifs du progrès des mages à la cour achéménide.

Molé révoque en doute le schéma traditionnel (depuis Haug) selon lequel, à une communauté zoroastrienne primitive, fidèle à l'enseignement des *gāthās*, aurait succédé une religion rouverte aux croyances et pratiques d'avant le prophète, religion qui aurait fini par gagner — à un moment indéterminé de la période achéménide — l'Iran occidental.

A cette perspective historique, Molé substitue un schéma de structure où coexistent simultanément, comme en trois cercles concentriques, trois états de religion, correspondant aux trois parties de l'*Avesta* complet, tel que l'ont connu et résumé les rédacteurs de l'encyclopédie pehlevie, le *Dēnkart* (1) :

1. Au centre du schéma, une religion ésotérique, de stricte observance, représentée par les *gāthās* ;

(1) V. ci-dessus, p. 46 sq.

2. Autour de ce premier cercle et à l'intérieur du second, la religion royale, représentée par les *Yašts*, par les inscriptions achéménides, etc. Religion polythéiste, bien qu'Ahura Mazda y domine plus ou moins nettement ; mais où les Amәša Spәntas n'ont qu'une importance minime dans l'ensemble du panthéon ;
3. Entre le second et le troisième cercle, la religion du peuple, qui est celle que nous décrit, notamment, Hérodote.

Cette thèse, on le voit — et c'est ce qui nous intéresse dans le présent chapitre — élimine le problème du zoroastrisme des Achéménides. Mais il restera à prouver qu'elle soit, dans l'ensemble, recevable. A notre sentiment, appuyé sur divers arguments de fait, elle ne l'est pas dans la forme sous laquelle son auteur l'a défendue en Sorbonne, en niant l'historicité de Zarathuštra. Mais sans doute une rédaction plus nuancée la rendra-t-elle largement acceptable. Elle représente en tout cas, par rapport à tout ce qu'on a écrit depuis Haug, c'est-à-dire depuis un siècle, le plus radical changement de point de vue (1).

C) RECONSTRUCTIONS COMPARATIVES

1. Les classes, les fonctions et les dieux (2)

a) *L'Idéologie tripartie*

On a vu que le rituel était partiellement hérité de l'époque indo-iranienne. L'étude comparative éclaire aussi l'origine des dieux.

L'Iranien Miθra et l'Indien Mitra ne faisaient qu'un, avant la séparation des Indiens et des Iraniens. Indra est un dieu dans l'Inde, mais un démon en Iran : plus généralement, les *daēvas* de l'Iran, qui sont les *devas* de l'Inde, sont des démons, etc. Que s'est-il passé ?

(1) Cf. *Numen*, 1960 et 1961, la discussion entre Molé et D.-G.
(2) Les références textuelles concernant chacun des dieux et démons de l'Iran sont commodément répertoriées dans Gray, *Foundations of Iranian religion*, Bombay, 1929.

On commence à le comprendre depuis que l'on a reconnu que le panthéon de l'Iran, comme celui de l'Inde, reflétait certaine analyse que ces peuples, traditionnellement, faisaient de leur propre structure. La démonstration, portant sur l'ensemble des peuples indo-européens, en a été faite par Georges Dumézil. On la trouvera notamment dans son *Idéologie tripartie des Indo-Européens* (1). Voici, en résumé, ce qui concerne l'Iran.

Les trois classes de la société iranienne, prêtres, guerriers et éleveurs, répondent à celles de l'Inde, bien que différemment désignées (2). L'ancienneté de cette tripartition est confirmée, pour l'Iran, par la légende que transmettent Hérodote, 4, 5-6, et Quinte-Curce, 7, 8, 18-19, sur l'origine des Scythes et où les trois fonctions sont symbolisées respectivement par une coupe (à libations), une hache ou bien une lance et une flèche, enfin un joug et une charrue. Les trois classes se reflètent aussi, avec le nom même de la seconde (répondant à skr. *kṣatriya*), dans l'épopée ossète, dans les trois familles des Nartes : les Alaegatæ, forts par l'intelligence, les Æxsærtægkatæ, forts en hommes et en vigueur, les Boriatæ, riches en troupeaux.

Cette tripartition se reflétait en divers domaines. Ainsi, dans une inscription de Persépolis, Darius demande qu'Ahuramazda protège son empire « de l'armée ennemie, de la mauvaise année, de la tromperie », formule qui a son équivalent dans l'Inde. De même, l'*Avesta* (*Vidēvdāt* 7.44) distingue trois médecines, celle du couteau, celle des plantes, celle des formules incantatoires, classement qui remonte aux Indo-Européens.

Les Indo-Européens, et à leur suite les Indo-Iraniens, puis les Iraniens, symbolisaient les trois fonctions par le blanc, couleur

(1) Bruxelles, *Latomus*, 1958. Cet ouvrage reprend et révise vingt ans de recherches. Les notes contiennent l'essentiel de la bibliographie, où il faut signaler spécialement *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952.

(2) Une quatrième classe en Iran, celle des artisans, mentionnée dans un seul passage avestique, puis en pehlevi, paraît surajoutée. C'est donc à tort qu'elle est traitée sur le même plan que les trois autres par Bailey, Iranian Arya- and Daha-, *Trans. Philol. Soc.*, 1959, p. 71 sq.

des prêtres, par le rouge ou le bigarré, couleur des guerriers, et par le bleu (foncé), couleur des éleveurs-agriculteurs.

Selon une légende de l'*Abyātkār ī Jāmāspīk*, 4.40 sq., Frētōn partagea le monde entre ses trois fils, qui désiraient respectivement « de grandes richesses », « la vaillance » et « la loi religieuse ». Selon une autre légende, *Yt.* 19.34 sq. et *Dēnkart* 7.1.25 sq., Yima, en punition de son péché, se voit privé de la royauté, dont le signe visible, le X^{v}arənah « Fortune », lui échappe en trois tiers successifs et va se loger dans trois personnages correspondant aux trois types sociaux d'agriculteur-guérisseur, de guerrier, d'intelligent ministre d'un souverain.

L'idéologie tripartie se reflète dans le panthéon et notamment, de façon directe et sans changement, dans les classements de dieux de l'Inde védique ou des Para-Indiens du Mitani : Mitra et Varuṇa sont les souverains de l'univers, Indra est le guerrier par excellence, et les deux jumeaux, Nāsatyas ou Aśvins, sont les guérisseurs, donneurs de prospérité et de toutes sortes de biens.

Cette idéologie se reconnaît encore à la base de la série des Bienfaisants Immortels du zoroastrisme, bien qu'une suite de réformes, culminant dans celle de Zarathuštra, ait altéré le classement primitif. Il y a intérêt à tenir compte de celui-ci, même pour comprendre les dieux et les démons de l'Iran.

b) *Miθra*

On peut chercher à expliquer Miθra-Mitra en se fondant uniquement sur l'étymologie de son nom, qui est claire (« le contrat ») et sur les hymnes qui lui sont consacrés dans le *Veda* (*Ṛg* 3.59) et l'*Avesta* (*Yt.* 10). C'est ce qu'ont fait récemment, indépendamment l'un de l'autre, Thieme et Ghershevitch (1). On peut ramener

(1) Thieme, *Mitra and Aryaman*, Yale, 1958 ; Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959. Cf. aussi Thieme, *JAOS*, 1960. *Contra* : Kuiper, *IIJ*, 1961, 36 sq., et Dumézil, *Bull. Acad. Bel.*, 1961, 265 sq.,

tous les attributs, toutes les caractéristiques du dieu à l'idée de contrat personnifié et les en déduire tous, de proche en proche. C'est un jeu trop facile, et plein de hasard : dira-t-on, par exemple, que Mithra procure « de vastes pâturages » pour récompenser le respect des contrats, ou que c'est pour le rendre possible ? Et pourquoi le Contrat a-t-il des chevaux blancs ? En refusant toute construction comparative pour « s'en tenir aux faits », on tombe dans des improvisations arbitraires.

Ces faits se justifient bien mieux si l'on admet que le Contrat est un nom nouveau donné à un dieu ancien ou, ce qui revient au même, un dieu nouveau introduit dans des cadres préexistants. Ces cadres sont ceux de l'idéologie tripartie. Eux seuls permettent de tenir compte de données comme celles des Brāhmaṇas, qui opposent Mitra à Varuṇa comme le jour à la nuit, comme « ce monde-ci » à « l'autre monde », etc. Ces oppositions, qui ont servi à Dumézil, à la suite de Bergaigne et de Güntert, à reconstruire les deux aspects de la souveraineté, Thieme et Gershevitch refusent d'y attacher de l'importance, parce qu'elles sont d'attestation récente. Mais que prouvent les lacunes du *Ṛgveda* contre les témoignages concordants de maints peuples indo-européens ?

D'ailleurs, l'opposition Mitra-Varuṇa est déjà indiquée, dans la voie que suivront les Brāhmaṇas, par deux passages de l'*Atharvaveda* et par un au moins du *Ṛg* (1) : si bien que le *Ṛgveda*, avec son silence relatif, loin de représenter l'état ancien, seule base

(1) Passages cités par KUIPER dans son c. r. du livre de THIEME, *Indo-Ir. Journ.*, 1959, 210 et 211. Pourtant, en un article plus récent, *IIJ*, 1961, 36 sq., KUIPER formule autrement que nous l'opposition entre le Mitra et le Varuṇa védiques : en face de Varuṇa « rétenteur », Mitra serait le « délivreur » ; Varuṇa régnant sur le monde d'en bas, qui est le séjour du *rta* et des eaux primordiales, et sur le ciel nocturne, etc., Mitra agit « dans la victoire de la vie sur la mort, de la lumière sur les ténèbres, dans le lever du soleil et le lâcher des eaux, dans l'accouchement et la défécation ». C'est ce qui permet de comprendre — toujours selon Kuiper — pourquoi il est le « Contrat » : il est cet aspect du monde d'en bas qui est tourné vers le monde d'en haut et coopère avec les dieux célestes, il est le trait d'union entre les deux moitiés cosmiques et, comme tel, le Médiateur par excellence. — La discussion de cette thèse ne pourra être faite que dans le cadre d'une confrontation d'ensemble de la théorie de Dumézil et de la religion védique.

légitime de la reconstruction, fait au contraire ici figure de novateur (1).

On peut alors donner toute sa valeur au fait que Varuṇa est à Mitra dans le même rapport que, en Iran, Aša à Vohu Manah : les deux premiers plus lointains, les deux seconds plus proches de l'homme, et que, comme Vohu Manah patronne le bœuf, Miθra est le dieu « aux vastes pâtures » et, dans son *Yašt*, protecteur invoqué par le bœuf.

Le caractère guerrier de Miθra, sans analogue chez Mitra, paraît adventice. Indra ayant été ravalé au rang de démon, sa place fut ultérieurement occupée, comme on le verra, en partie par Vərəθraγna ; elle le fut aussi par Miθra.

Le couple formé par Mitra et Varuna survit en Iran dans l'expression avestique *miθra ahura bərəzanta* « les deux grands, Mithra et Ahura ». On ne peut guère douter qu'Ahura, dans cette expression, soit une désignation de Varuna, qui était dans l'Inde l'*asura* par excellence. D'habitude, son nom est précisé, en Iran, par l'épithète *mazdā* « sage », assez semblable à l'adjectif *medhirá* que le *RV* 1.25, 20 accole à Varuṇa. Cela ne veut pas dire qu'Ahura Mazdā soit semblable à Varuṇa, opinion dont Lommel a raison de se scandaliser, ainsi que Gershevitch. Le dieu s'est fortement différencié, par suite de la réforme iranienne, mais la divergence des résultats n'empêche pas de retrouver un point de départ unique (2).

Selon K. Barr (3), Ahura Mazdā ne « continue » pas seulement Varuna, mais tout le couple Mitra-Varuna, l'associé Miθra ayant été remplacé par l'épithète *mazdā*, qui en caractérisait l'activité « proche de l'homme », providentielle. Toutefois, si Ahura Mazdā s'était ainsi incorporé Miθra (et par là s'expliquerait l'absence

(1) Cf. Kuiper, *IIJ*, 1959, 211 : « When the authors of the Brāhmaṇas contrast Mitra *(day)* and Varuṇa *(night)*, we must assume that they had good reasons for doing so, and the real problem is rather, why the Rgveda is silent about it. »

(2) On se dispensera ainsi des hypothèses subtiles de Gershevitch, *The Avestan Hymn*, Cambridge, 1959, 47 sq.

(3) *Avesta*, Copenhague, 1934, 37 et 208.

du nom de Miθra dans les *gāthās*), il faut avouer que les Achéménides, en tout cas, n'en avaient plus conscience, puisqu'ils adoraient, nous rapporte Plutarque, Μεσορομασδης, c'est-à-dire Miθra et Ahuramazdā (1).

Barr verrait dans cette réunion de Varuna et de Mitra en un seul dieu la marque du génie de Zarathuštra et la preuve qu'Ahura Mazdā fut proclamé pour la première fois par ce prophète. Aucun indice positif, cependant, ne permet de décider si Ahura Mazdā préexistait ou non à Zarathuštra (2). Ce qui est plus certain, c'est que Zarathuštra l'a enrichi et grandi en lui associant étroitement les Entités, jusque-là indépendantes, comme on le verra au § 4.

c) *Airyaman*

Mitra avait deux associés, Aryaman et Bhaga, dont le premier a survécu en Iran, sinon dans les *gāthās* (qui l'ignorent comme elles ignorent Miθra lui-même), du moins dans la prière gāthique Airyəmā išyō. Il s'occupait, par opposition à Bhaga surtout intéressé aux biens, de maintenir la société des hommes *ārya* auxquels il devait son nom. C'est pourquoi la prière zoroastrienne l'invoque « au secours des hommes et des femmes (disciples) de Zarathuštra » (3).

Dans le système de Zarathuštra, Aryaman paraît avoir disparu au profit de Sraoša, comme Bhaga au profit d'Aši, cf. ci-dessous, § 4.

d) *Vərəθraγna*

Trois théories sont en présence pour l'explication de ce dieu. Il s'agit d'interpréter la quasi-identité de ce terme avec skr.

(1) Plut., *Ad Principem*, expliqué par Wikander, *Orient. Suec.*, 1952. Bien plus, comme l'observe Kuiper, *IIJ*, 1960, 186 sq., le terme cité, reflétant l'ancienne expression *miθra ahura*, ne peut guère avoir été formé après que Z. aurait banni cette expression. C'est l'épithète *mazdā* qui y a été ajoutée, et non *miθra* à *ahuramazdā*.

(2) Selon la note précédente, il faut conclure que oui.

(3) L'interprétation proposée par Bailey, *Trans. Philol. Soc.*, 1959, 86 sq., « possesseur, d'où dispensateur de richesse *(ārya)* », ignore la distinction de sens, établie par Dumézil, entre Aryaman et Bhaga.

vṛtrahán, épithète d'Indra. L'Inde attribue au dieu Indra le meurtre d'un dragon et l'appelle à cette occasion *vṛtrahán* « meurtrier de Vṛtra ». L'Iran connaît un dieu Vərəθraγna qui présente maints traits de la figure d'Indra, à l'exception toutefois — précisément (du moins dans la version avestique) — du meurtre d'un dragon... L'Iran ne connaît pas de dragon Vərəθra. Ce mot y est du neutre et signifie « défense ».

Selon la théorie la plus courante, *Indra vṛtrahán* est de date indo-iranienne, c'est un dieu guerrier et tueur de dragon et s'il survit en Iran sous la forme d'un *Vərəθraγna* qui ne tue pas de dragon, c'est par suite d'une sorte d'épuration, qui d'ailleurs n'a pas atteint tout l'ensemble du domaine iranien puisque *Vahagn*, forme arménienne du dieu, empruntée à l'Iran, tue un dragon, et puisque, comme l'a montré le P. de Menasce (1), le mythe de Vərəθraγna meurtrier d'un monstre n'était pas aussi totalement absent qu'on le pensait de la tradition iranienne. « Il faudra, conclut ce savant, admettre que le dieu avestique a été l'objet d'une réfection, sans doute consciente, qui l'a appauvri. Quelque chose du moralisme anti-mythique des gāthās a persisté chez les rédacteurs des Yašts refaits : le plan des luttes contre les dragons est descendu d'un degré. » Ainsi pensait déjà Wikander, qui écrivait (2) que « le livre sacré des zoroastriens répugne visiblement à attribuer à un dieu le meurtre du dragon, mais raconte en revanche les exploits de plusieurs héros nationaux, tueurs de dragons ».

Pour Benveniste-Renou (3), reprenant une idée de Mgr de Harlez, il y avait à l'époque indo-iranienne un *dieu* victorieux **Vṛtraghan*, littéralement « qui abat la défense », et un *héros* tueur de dragon. L'Iran a gardé le premier, qui n'est devenu

(1) La promotion de Varhran, *RHR*, 133, 1947, 5 sq. : Varhrān est chargé d'enchaîner Shriman.
(2) *Vayu*, Lund, 1941, 133.
(3) *Vṛtra et Vərəθraγna*, 1934.

tueur de dragon que par hasard, en Arménie (même si, comme l'a montré Menasce, il est plus tard chargé de vinculer Ahriman) ; et a fait d'Indra un démon. L'Inde a promu Indra au rang de dieu et l'a revêtu des caractères de *Vṛtraghan, notamment de la capacité de métamorphose.

Bianchi, enfin, a récemment insisté (1) sur les difficultés des deux thèses et s'est prononcé pour une thèse intermédiaire, mais sans la formuler très explicitement.

On peut alléguer, contre la thèse traditionnelle, comme l'a fait Bianchi, que le meurtre du dragon par Vahagn n'est pas exactement comparable à ce qu'il est dans l'Inde (2) ; et que l'exploit de Varhrān, chargé, dans le zoroastrisme tardif, d'enchaîner Ahriman, n'est pas assez caractéristique, résultant simplement de l'enrôlement de Varhrān dans les milices d'Ohrmazd. D'autre part, Jarl Charpentier (3) avait pensé établir l'identité d'Indra et de Vərəθraγna par l'étude de leurs métamorphoses. En fait, il n'a pas prouvé sa thèse, car, de ces dix avatars, un seul est commun aux deux dieux. La capacité de transformation, étant banale chez les dieux en général, ne peut par elle-même constituer un lien particulier entre les deux dieux considérés.

Contre la seconde théorie, on peut alléguer, d'abord, qu'Indra, dès l'origine, est un dieu et non un simple héros, comme le prouve sa mention dans le traité du Mitani. Ensuite, s'il est vrai que *Vṛtra* n'en est venu que secondairement à désigner, dans le Veda, le dragon, il ne s'ensuit pas que ce mot, en premier terme du composé *Vṛtrahan*, ait uniquement désigné une notion comme la « défense (de l'adversaire) », qui paraît bien un peu abstraite.

On est donc ramené vers la première thèse, que l'on devrait

(1) *Zamān i Ohrmazd*, Torino, 1958, 35 sq.
(2) Indra renaît du lotus après avoir tué le dragon, Vahagn naît (et ne renaît pas) avant ses performances ; il étrangle les monstres, tandis qu'Indra transperce Vṛtra.
(3) *Beiträge zur indoiranischen Mythologie*, Upsala, 1911.

seulement modifier en notant, avec Kuiper (2), « que l'épithète *vṛtrahan* dénote une qualité caractérisant plusieurs figures mythiques qui participent à l'œuvre de création, par exemple Soma aussi bien qu'Indra et Agni. Puisque l'Avesta donne le même titre à Haoma, nous sommes amenés à la conclusion qu'il fut un temps où les Iraniens aussi doivent avoir connu la notion de *vərəθra* comme obstacle *cosmogonique*, conçu ou non comme un dragon ».

Donc, *vṛtraghan* se rapportait dès l'indo-iranien à l'exploit cosmogonique d'un dieu abattant l'obstacle ou l'agent qui retenait es eaux. L'Inde a précisé en identifiant cet obstacle ou agent au dragon Dahāka, qu'elle a appelé *Vṛtra*. L'Iran mazdéen a supprimé le mythe cosmogonique, apparemment pour réserver au seul Ahura Mazdā tout ce qui concernait l'œuvre de création, et n'a gardé à *Vərəθraγna* que le sens de Victoire, interprétée comme victoire, sous forme de guerrier sauvage, de sanglier, de chameau en rut, etc., contre le mal. Le mazdéisme tardif a redonné, sans doute, une couleur plus concrète à cette lutte. Quant au Vahagn de la tradition arménienne, il est impossible d'y faire la part de l'héritage — à partir d'un meurtre démiurgique de dragon — et celle du hasard, lequel devait assez facilement jouer pour rapprocher une notion banale comme la victoire sur le mal et un mythe, tout aussi banal, de meurtre d'un dragon. On voit d'ailleurs dans les *yašts* s'amorcer l'héroïsation qui s'est réalisée dans l'épopée.

Le héros ossète Elṭaγan a été allégué en témoignage supplémentaire sur Vərəθraγna. Mais Benveniste a rappelé récemment (1) toutes les difficultés qui s'opposent à cette équation.

(2) C. r. du livre de BIANCHI dans *IIJ*, 1959, p. 214. Cf. déjà LOMMEL, *Der arische Kriegsgott*, 1939 : Vrtra n'est pas seulement la défense en général, mais aussi le barrage qui retient les eaux et dont on trouve l'analogue dans les mythes et rites africains de la pluie.

(1) *Etudes sur la langue ossète*, 1959, 130.

e) *Vayu*

Indra, dans le *Veda*, avait parfois pour associé Vayu, dieu du vent. L'analyse du *Mahābhārata*, entreprise par Wikander (1), a permis de remonter conjecturalement plus haut que le *Veda* et de préciser la relation entre Vayu et Indra. Tous deux patronnent la fonction guerrière, mais le premier avec brutalité et fureur, le second avec beauté et adresse. L'Iran connaît la même distinction avec son brutal Kərəsāspa armé de la massue et lié au culte de Vayu, et ses héros plus séduisants tels que Θraētaona.

Comme l'Indra védique, Vayu se situe dans l'espace intermédiaire, c'est-à-dire qu'il règne soit entre ce monde-ci et l'autre, soit entre la terre et le ciel, soit entre les domaines d'Ohrmazd et d'Ahriman. Entre ce monde-ci et l'autre : le chemin que doit suivre le mort pour gagner l'au-delà, selon l'*Aogəmadaēca*, est « le chemin de l'impitoyable Vayu » ; autrement dit, entre ce monde et l'autre, le Pont n'est environné que de vide ou de vent, c'est-à-dire de Vayu.

Entre la terre et le ciel : en cette situation, Vayu est le premier à recevoir l'offrande qui s'élève vers les dieux (2). Il est, d'une façon générale, dieu des commencements, comme l'a montré Dumézil ( ) qui a pu le comparer au Janus romain.

Entre Ohrmazd et Ahriman : c'est-à-dire entre la lumière d'en haut et les ténèbres d'en bas ; selon les cosmogonies pehlevies, Vāy constitue la zone frontière, une espèce de *no man's land*.

Sur Vayu, voir encore, ci-dessous, Grands Dieux et Dualisme.

f) *Le Feu*

L'ancien nom du feu, qui a subsisté dans l'Inde en *agni*, n'a laissé en Iran qu'une trace douteuse, dans le nom propre *Daš-*

(1) *Religion och Bibel*, 1947, 27 sq. Cf., pour le reste de la bibliographie, Dumézil, *L'idéologie*, 105.
(2) Selon l'interprétation de Lüders, *Varuṇa*, I, Göttingen, 1951, 217 sq.
(3) *Tarpeia*, 1947, 66 sq. ; *Les dieux des Indo-Européens*, 1952, 84 sq.

tāγni (1). Autrement, le feu se dit *ātar*, et c'est aussi le nom d'un dieu, comme Agni dans l'Inde. Le changement de nom répond-il à un changement de rite, comme l'a conjecturé notamment Wikander (2) ? Il paraît probable que l'émergence d'un terme nouveau, *ātar*, n'est pas sans lien avec l'importance particulière donnée au feu dans la religion de l'Iran. Mais on ne peut préciser.

Le Feu n'est particulièrement lié à aucune des trois fonctions ; ou plutôt, il patronne chacune d'elles, sous trois formes différentes, comme on l'a vu ci-dessus (3).

En outre, Dumézil a reconnu au feu le rôle de dieu final, symétrique de celui de Vayu-Janus.

Nairyō.saŋha, correspondant du skr. *Narāśaṃsa*, le « Message humain », est étroitement associé au feu en tant qu'il s'adresse aux dieux ; mais c'est aussi, notamment en pehlevi (Neryosang, Narse), un envoyé des dieux vers les hommes.

g) *Anāhitā*

L'Inde avait une déesse-rivière Sarasvatī, parfois associée aux Aśvins, c'est-à-dire à la troisième fonction, mais d'autre part définie par ses épithètes comme pure, héroïque, maternelle, donc trivalente. Dumézil et Lommel ont, indépendamment l'un de l'autre (4), retrouvé en Anāhitā l'homologue iranienne de Sarasvatī et l'héritière de la même déesse indo-iranienne ; or le nom complet, triple, d'Anāhitā fait évidemment référence aux trois fonctions : « L'humide, la forte, la sans-tache », Arədvī Sūrā Anāhitā.

Déesse de fécondité, Anāhitā paraît avoir été identifiée avec

(1) Selon l'analyse qu'en a proposée WIKANDER, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, 77.

(2) *Ibid.*, 77 sq. Selon le savant suédois, *agni* était un terme de la religion des « Männerbünde », groupes d'hommes de caractère guerrier et de mœurs spéciales qui s'appelaient en skr. *marya*, en avestique *mairya* ; l'élimination d'*agni* est un effet de l'évincement de ces groupes et de leur religion par le zoroastrisme. Tout cela est hautement conjectural, y compris l'existence même du Männerbund aryen.

(3) P. 88.

(4) DUMÉZIL dans *Tarpeia*, 56 ; LOMMEL dans la *Festschrift Weller*, Leipzig, 1954, 405 sq.

la déesse élamite ou babylonienne Nana, puis avec Artemis, déesse des bêtes sauvages.

Un dieu des eaux, Apąm Napāt, qui est l'Apāṃ Napāt indien, n'a qu'un rôle peu important.

h) *Autres dieux*

Parmi les autres dieux, il faut citer encore, comme clairement hérités de l'époque indo-iranienne : Haoma, Pārəndi et Tašan.

Haoma est le Soma védique. Il n'est pas cité nommément dans les gāthās, qui pourtant font allusion à la liqueur sacrificielle (*Y* 29, 1 ; 32, 10, 12, 14 ; 48, 10 ; 51, 4), mais en termes réprobateurs. L'Avesta récent lui fait une grande place, de même que les ouvrages pehlevis. Selon *Y* 11.4, Ahura Mazdā est son père. Il est attesté comme dieu à l'époque achéménide dans le nom de personne *Hwmdt* « donné (ou créé) par Haoma » de deux papyrus d'Éléphantine (1).

Pārəndī, déesse d'abondance, est la védique Púraṃdhi.

Rašnu a été expliqué par Dumézil (2) comme une sublimation de l'ancêtre indo-iranien de Viṣṇu : le nom de celui-ci, quelle qu'en soit l'étymologie véritable, peut avoir été compris comme contenant le préfixe *vi*, signifiant dispersion ; à ce préfixe trop peu moral se sera substitué (par une réforme consciente) l'adverbe *ra-* (cf. *rapiθwin*, etc.) « justement », mieux en place dans l'éthique zoroastrienne.

La préhistoire de Tašan, « le Façonneur », a été élucidée récemment (3) : il y avait à l'époque indo-iranienne un dieu *Twarštar, qui devint en védique *Tvaṣṭar*, et dans l'Avesta non gāthique *θwōrəštar*. Zarathuštra, ne voulant pas rejeter ce dieu, mais ne pouvant non plus l'adopter tel quel, l'a désigné par le synonyme *tašan*, en lui adjoignant le complément *gāuš* « du bœuf » et en

(1) Cowley, *Aramaic Papyri*, London, 1923, C 2 et D 2.
(2) Viṣṇu et les Maruts, *JA*, 1953, 1 sq.
(3) Leumann, *Asiatische Studien*, VIII (1954), 78 sq.

l'identifiant soit à Spənta Mainyu (*Y* 31.9, cf. 47.3), soit à Ahura Mazdā (*Y* 46.9, cf. 44.6 et 51.7).

Pour les nombreux autres dieux non cités ci-dessus, Drvāspā, Hvar, Māh, Tīr, Tištrya, X^{v}arənah, etc., on consultera le répertoire de Gray. Signalons seulement l'explication donnée par Gershevitch (1) de *Dāmōiš Upamana*, littéralement « ressemblance du créateur », comme l'*alter ego* de Vərəθraγna.

2. « Grands dieux »

Ahura Mazdā n'a pas été sans concurrents au rang de dieu suprême, mais lesquels (2) ? Ce n'est presque certain que pour Vayu et Zurvan, comme on va voir ; ce l'est moins pour Mithra, bien que ce dieu paraisse s'être arrogé, en sus de ses propres caractéristiques, celles de ses voisins hiérarchiques, les deux dieux de la guerre Vayu et Indra (3), et qu'il ait connu dans l'Iran occidental une vogue assez grande pour donner son nom aux Mystères de Mithra. Il n'est pas tout à fait sûr que Mithra ait été le dieu par excellence, au point d'être désigné simplement par le nom commun *baga* (titre que lui donne le *Yt* 10), soit dans le nom de mois achéménide *bāgayādiš* (4), soit dans le nom du village arménien de *Bagayaṙinc*, où il y avait un temple à Mithra. Cependant, la grande fête de Mithra, en pehlevi *Mihragān*, est appelée en sogdien *baγagān*, ce qui est assez probant.

a) *Vayu*

La position de Vayu comme dieu suprême ne paraît guère contestable (5). En effet, dans l'hymne qui lui est consacré (*Yt* 15),

(1) *The Avestan Hymn*, 166 sq. Sur X^{v}arənah, v. D.-G., *AION* 1962.
(2) La question fait l'objet d'un gros ouvrage de WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsala, 1938, où il suit la voie tracée par Nyberg.
(3) Ceci a été montré, pour Vayu, par WIKANDER, *Vayu*, 1941, 33 sq., et pour Indra, par GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, 56 sq.
(4) Malgré HENNING, que je crois avoir réfuté, *BSOAS*, 1950, 638, n. 2.
(5) Sur le rapport entre Vayu et le nom ossète de géants légendaires, *væyig*, voir en dernier lieu BENVENISTE, *Etudes sur la langue ossète*, 131.

non seulement il reçoit l'hommage d'Ahura Mazdā, mais celui-ci l'appelle « Vayu à l'action supérieure ». Un fidèle d'Ahura Mazdā n'aurait pas inventé une telle dépendance de son dieu par rapport à Vayu. Il faut que nous soyons en présence d'un compromis. Mais comment peut-on se représenter celui-ci historiquement ?

Nyberg n'hésite pas à parler (1) d'une « Mithragemeinde » et d'une « Vayugemeinde », et il va jusqu'à vouloir localiser les adorateurs de Vayu sur le cours moyen ou supérieur de l'Iaxarte (2). C'est de la lutte d'une troisième « communauté », la « Gāthā-gemeinde », contre ces deux-là, et surtout contre la première, que serait né le mouvement zoroastrien.

Dix ans après son grand livre, Nyberg est devenu moins téméraire : dans sa contribution à l'*Illustreret Religionshistorie* de J. Pedersen, parue en 1948, il ne parle plus de « communautés », mais de « cercles d'adeptes ». La remarque en a été faite par Widengren, qui écrit à son tour : « Il est difficile de savoir dans quelle mesure le système socio-religieux indo-iranien, avec son panthéon de dieux fonctionnels, s'était relâché, de sorte que chaque grand dieu pût émerger, avec son cercle d'adorateurs, comme le dieu suprême et dominant (3). »

Dumézil, de son côté (4), met en garde contre les facilités de l'interprétation « chronologique » en ce qui concerne les dieux védiques : la concordance entre le panthéon védique, celui des Para-Indiens et la théologie de Zarathuštra (v. ci-dessous) interdit de considérer Indra comme un « grand dieu » que « les conditions sociales et morales d'une époque de conquête seraient en train de substituer à un plus ancien « grand dieu », Varuna, qui lui-même, un peu plus tôt, aurait développé son prestige aux dépens d'un plus vieux dieu Mitra ».

(1) *Religionen*, 300, etc.
(2) Mais la province appelée, dans le *Vd* 1, *Vaēkərəta* n'a rien à voir avec Vayu, comme le prouve le correspondant sanskrit *vaikṛtika*.
(3) *Stand und Aufgaben*, II, 57.
(4) *L'idéologie*, 45.

K. Barr, dans son *Avesta* (1954), fait preuve de toute la prudence désirable quand il présente non pas comme « grands dieux » mais comme « dieux autonomes », Vayu, Θwāša, Zurvan et Ātar (1).

Les trois premiers de ces dieux sont bien caractérisés, tous ensemble, dans un passage du *Vidēvdāt*, 19.13, où apparaît en même temps une intention syncrétiste puisque Zarathuštra reçoit d'Ahura Mazdā l'ordre d'adorer « Θwāša autonome, Zurvan illimité, Vayu à l'action supérieure ».

De ces trois dieux, c'est de Θwāša « l'Espace » qu'il y a le moins à dire. Il semble n'être guère qu'une variante plus abstraite de Vayu.

b) *Zurvan*

C'est Zurvan qui est le plus intéressant. Nyberg le localise, comme dieu suprême, dans l'Iran occidental, c'est-à-dire hors de l'horizon de Zarathuštra. La pauvreté de nos sources n'autorise pas cette conclusion, mais en fait, c'est dans l'ouest de l'Iran que Zurvan est d'abord attesté.

Les plus anciens de ces témoignages ne sont pas, à vrai dire, exempts d'ambiguïté. Le nom de Zurvan figure dans des tablettes de Nuzi, du XIII^e^-XII^e^ siècle, mais rien ne dit que ce soit un « grand dieu » (2). Une plaque du Luristan conservée à Cincinnati paraît bien représenter un dieu du temps avec deux jumeaux. Désigner ceux-ci, avec Ghirshman (3), comme Ohrmazd et Ahriman est sans doute anachronique, car l'identification d'Ohrmazd avec l'Esprit Bienfaisant, adversaire de l'Esprit Destructeur, ne s'est pas faite avant l'Avesta récent, donc plusieurs siècles après la date probable de ce bronze. Mais ce peuvent être les jumeaux mythiques (quel que fût leur nom) que Zarathuštra supposait

(1) Par autonomes, il entend « étrangers au système des trois fonctions », ce qui ne paraît plus vrai de Vayu ; mais aussi : « désignés par l'*Avesta* lui-même comme autonomes », ce qui est le cas certainement de θwāša et de Zurvan.

(2) Et on peut même douter, avec BAILEY, qu'il s'agisse bien de Zurvan, cf. ci-dessus, p. 22.

(3) *Artibus Asiae*, 1958, 37 sq.

connus et dans lesquels il a vu les deux Esprits primordiaux.

Le premier texte assez explicite et relativement bien daté est la notice d'Eudème de Rhodes conservée par le néo-platonicien Damascius. Celui-ci se demande quels étaient chez les anciens Iraniens l'Intelligence et le Tout infini. Et il répond d'après Eudème que c'était, selon les uns, le Temps, selon d'autres, l'Espace, d'où étaient nés, soit Ohrmazd et Ahriman directement, soit la lumière et la ténèbre avant eux.

Ainsi, l'importance du temps dans la spéculation iranienne est attestée au IVe siècle avant J.-C. Le temps tient une très petite place dans l'*Avesta*, comme nous allons le voir, malgré l'épithète qui le désigne comme dieu autonome. Ce peu de place est peut-être dû à un évincement systématique. Et le silence de Zarathuštra est peut-être, lui aussi, volontaire. Car il a également ignoré Mithra ; il n'a jamais dit de qui les Esprits jumeaux étaient les fils ; et, sous les tournures interrogatives de *Y* 44.3-5, se dissimule peut-être une attitude polémique.

Dans l'*Avesta* récent, nous avons vu que Zurvan est mentionné soit (*Vd* 19.29) comme auteur des chemins qui conduisent à l'au-delà (rôle analogue à celui de Vayu dans l'Aogəmadaēca), soit (*Vd* 19.13 et 16) comme Temps infini en même temps que Θwāša et Vayu. De plus, une distinction est faite, *Y* 72.10 (et reprise Nyāyiš 1.8), entre *Zurvan akarana* « Temps infini » et *Zurvan darəγō.xᵛaδāta* « Temps longuement autonome ». Ceci suppose une certaine théorie de la production du temps, dont il sera question dans les ouvrages pehlevis (*Bd* 1.20 et *DkM* 282) : le temps longuement autonome procède du temps infini, dure 12 000 ans et y retourne (1).

Un passage du *Dēnkart* (*M* 829.1-5), à propos de l'exégèse du texte gāthique sur les deux Esprits, *Y* 30.3, condamne la doctrine qui fait d'Ohrmazd et d'Ahriman deux frères dans le sein d'une

(1) ZAEHNER, *Zurvan*, 106 sq.

même mère. Déjà au IIIe siècle, un hymne manichéen (Zaehner, p. 431 et 439) condamnait la même doctrine. Mais les manichéens appelaient leur dieu suprême Zurvan, ce qui prouve que, dans l'Iran où a prêché leur prophète, Zurvan occupait cette position, et non Ohrmazd. La question des rapports entre zurvanisme et mazdéisme, ainsi posée, sera reprise au chapitre des Sassanides (1).

Les zurvanistes ont approfondi le problème du mal, que n'avait pas éclairci suffisamment, selon eux, le mythe du choix des deux Esprits proposé par Zarathuštra. Selon le témoignage de Eznik, des deux jumeaux qui naquirent à Zurvan lorsqu'il eut sacrifié pendant mille ans, Ohrmazd est l'effet de ce sacrifice, Ahriman d'un doute qu'a eu Zurvan sur son efficacité (2). Parmi les zurvaniens de Šahrastānī, certains pensent que Zurvan, né de la lumière, a eu un doute et que de ce doute est né Satan ; d'autres professent la doctrine rapportée par Eznik ; d'autres enfin croient qu'il y a constamment en Dieu quelque chose de mauvais — pensée mauvaise ou corruption — et que c'est le point d'origine de Satan. Quant aux gayomarthiens du même auteur, ils professent qu'Ahriman est né de l'idée qu'a eue Dieu (Yazdān, seul éternel) de la possibilité d'un adversaire.

La spéculation zurvaniste faisait une grande place à la quadrinité divine. On le sait notamment par plusieurs témoignages syriaques (3), qui citent, à côté de Zurvan, trois autres noms, *Ašōqar*, *Frašōqar* et *Zarōqar*, donnés comme d'autres dieux mais qui sont réellement des hypostases du premier. Comme l'a remarqué Nyberg (4), *ašōqar* et *frašōqar* viennent d'épithètes avestiques, *aršō.kara* « qui rend viril » et *frašō.kara* « qui rend splendide », et *Zarōqar* est un substitut plausible d'un autre adjectif avestique encore, *maršō.kara* « qui rend vieux » : les trois noms carac-

(1) En Arménie, le nom de Saturne, Kevān, est remplacé par Zrvan, cf. JUNKER, *Über iran. Quel.*, 169.
(2) Cf. MENASCE, *JA*, 1953, 307.
(3) ZAEHNER, *Zurvan*, F 5, 8, 9, 10.
(4) *Questions*, 89 sq. ; cf. ZAEHNER, *Zurvan*, 221.

térisent le temps en rapport avec les trois moments de la vie humaine : jeunesse, maturité, vieillesse.

Que l'on ait bien affaire à une tétrade, c'est confirmé par la tradition manichéenne qui désigne Zurvan, le dieu suprême, « père de la grandeur », comme un dieu à quatre visages *(tetraprosōpos)* (1). Mais la quadrinité de Zurvan se manifestait encore sous d'autres formes, que Zaehner a étudiées en détail. Ainsi, l'anonyme syriaque F 9 (Zaehner, 440) met la tétrade susdite en relation avec les quatre éléments. La tétrade la plus intéressante est celle qui associe à Zurvan la lumière, la puissance et la sagesse, car elle paraît être à l'origine de la tétrade mazdéenne (2).

Zurvan et Vayu, grands dieux l'un et l'autre, ont entre eux de telles similitudes qu'on s'est demandé s'ils ne faisaient pas double emploi.

Zurvan a-t-il un pendant dans la religion indienne ? Les spéculations indiennes sur le temps, *kāla*, représentent des développements récents et ne peuvent être projetées dans le passé indo-iranien (3). Mais l'Inde avait un autre grand dieu, Prajāpati, dont l'histoire est remarquablement parallèle à celle de Zurvan (4). De même que Zurvan sacrifiait, à l'origine, pour obtenir un fils, de même, Prajāpati, le grand dieu, dans le même but, fut le premier à accomplir l'offrande *dakṣayana*. Il est donc probable que, dès l'époque indo-iranienne, un mythe racontait qu'avant la création, un grand dieu sacrifiait par désir d'une progéniture (5). Il n'est nullement certain que, dans cette forme ancienne du mythe, le dieu ait donné naissance à des jumeaux, car il n'y a pas trace de cela dans l'Inde. Mais il y a, entre les deux traditions,

(1) Migne, *Patrol. gr.*, I, col. 1461 ; Kessler, *Mani*, 403 ; cf. Zaehner, *Zurvan*, 54.

(2) Cf. ci-dessous.

(3) Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart, 1929.

(4) Widengren, *Religionens Värld*[2], Upsala, 1952, 71.

(5) Ceci réfute, comme l'a vu Widengren, la thèse de Schaeder, *ZDMG*, 1941, 290 sq., selon laquelle le mythe de Zurvan, père d'Ohrmazd et d'Ahriman, n'est qu'une invention malveillante des chrétiens.

une concordance de détail qui ne me paraît pas avoir été remarquée et qui confirme l'antiquité du mythe. Zurvan, tandis qu'il sacrifiait, a eu un doute. De même, Prajāpati (1) « pratiquait des austérités brûlantes ; ... il s'essuya le front et ce fut du *ghee*. Il le tendit vers le feu et fut pris d'un scrupule : Dois-je l'offrir ? Ne dois-je pas l'offrir ? ».

La similitude des mythes dont Zurvan et Prajāpati sont l'objet donne toute sa valeur au fait que Prajāpati, s'il n'est pas proprement le Temps, est cependant identifié, lui le Seigneur des créatures, l'être primordial, non seulement au Sacrifice, ou à l'Esprit, mais aussi à l'Année.

Comme on l'a vu, Vayu joue, selon l'*Aogəmadaēca*, le rôle de créateur des chemins de l'au-delà que le *Vidēvdāt* attribue à Zurvan.

L'un et l'autre dieux, et eux seuls, méritent l'épithète de *darəγō.xᵛaδāta* « longtemps autonome ».

Mais, de l'identité des rôles, on ne peut conclure à celle des personnages et, avec Nyberg (2), à leur incompatibilité dans un même système cosmologique. Que le temps et l'espace intermédiaire président tous deux au voyage de la mort n'a rien que de naturel, et l'identité d'épithète montre seulement — et c'est beaucoup — qu'on les avait reconnus, dans la cosmogonie, comme deux catégories homologues.

Le mythe a peut-être formulé autrement cette relation, en faisant de Zurvan le père de Vayu, si l'on admet la transposition épique de ces figures dans celles des héros Zāl et Sām-Rustam (3). Il est seulement regrettable que ce témoignage épique, fourni par le *Šāh-nāma* de Firdousi, soit si tardif (xᵉ siècle).

Le rôle de grand dieu semble avoir été dévolu localement à

(1) *Taittirīya Brāhmaṇa* 2.1.2, 1-3, cité par Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice*, 1890, 28.
(2) Questions..., *JA*, 1931, II, 207.
(3) Wikander, *Nouvelle Clio*, 1950, 310.

Yima, comme en témoignent les Kafirs de l'Hindu-kuš avec leur Imre (Yama raja), divinité suprême et créatrice, et certaines tribus turques de l'Altaï avec leur Šal Jimä (1).

3. Le dualisme

a) *Ahuras et daēvas*

L'opposition entre *ahuras* et *daēvas* est ancienne puisque l'Inde oppose de même, quoique avec des valeurs différentes, *asuras* et *devas*. Dès l'époque indo-iranienne, les *asuras* formaient, parmi les *devas*, une catégorie spéciale, douée d'un pouvoir particulier, d'ordre occulte et moral.

Cette opposition se traduit, dans l'Inde, par les nombreuses allusions que font les Upaniṣads et les Brāhmaṇas (2) à un conflit ou à une rivalité entre les deux groupes. En Iran, elle est peut-être liée à une structure duelle de la société, s'il faut en croire l'interprétation proposée par un savant soviétique, Tolstov (3), des combats rituels qui, dans plusieurs villes d'Asie centrale, au témoignage de Maqdisī, quelques siècles encore après la conquête musulmane, opposaient entre elles les deux moitiés de la population.

Dans l'Inde, passée l'époque védique, la notion d'*asura* se détériora par accentuation de son côté occulte, d'où maléfique, et les *asuras* déchurent au rang de démons. Dans l'Iran au contraire, les *ahuras* sont magnifiés, tandis que les *daēvas* se dévaluent.

La promotion des *ahuras* fut-elle l'œuvre de Zarathuštra ? On ne peut l'affirmer. On peut seulement observer que, dans sa bouche, le mot *daēva* semble signifier trois choses :

1. Dans la formule *daēvāišca mašyāišca* (*Y* 29.4, 34.5 et 48.1) paraît survivre l'ancienne dichotomie dieux-hommes, et il n'est pas sûr que les *daēvas* y aient un sens péjoratif.

(1) Morgenstierne, *Act. Orient.*, 1952, 163 sq. ; Christensen, *Le premier homme*, 2, Upsala, 1934, 136 sq.
(2) *Bṛhadāraṇyaka*, 1.3 ; *Chāndogya*, 1.2, etc.
(3) *Drevnyj Xorezm*, 1951, 307 sq.

2. Dans la plupart des cas, *daēva* est synonyme de non-*ahura*. C'est dans cette acception que d'anciens dieux sont désignés (dans l'Avesta récent) comme *daēvas* : Indra, Saurva (ancien Sarva, autre nom de Rudra), Nåŋhaiθya (ancien Nāsatya), etc. Il est remarquable — et certainement essentiel — que tous sont d'anciens dieux des 2e et 3e fonctions. Au contraire, ni Miθra, ni Airyaman — bien que Zarathuštra les ait ignorés — ne sont jamais appelés *daēvas*. C'est qu'ils relèvent de la première fonction.

Pourquoi Anāhitā, demandera-t-on alors, pourquoi Vayu ne sont-ils pas des *daēvas* ? Pour Anāhitā, la réponse paraît être que cette déesse était, comme nous l'avons vu, trivalente.

Pour Vayu, c'est qu'il était double, ambigu. Seule une moitié de lui-même a été condamnée ; l'autre a été sauvée : c'est la moitié qui appartient à l'Esprit Bienfaisant. L'ambiguïté de Vayu paraît être, on le voit, antérieure à la réforme dualiste, loin d'en être, comme le veulent certains (1), une conséquence. Dans les livres pehlevis, il y a définitivement deux Vāy, le bon et le mauvais.

3. Le mot *daēva* désigne enfin des démons qui ne sont nullement d'anciens dieux, tels Aēšma « Fureur », Druj « Tromperie » (skr. *druh*), Apaoša « le Dessécheur », Astō.viδātu « Démembreur du squelette », Āzi « Convoitise », Būšyąstā « Temporisation », Būiti, Dužyāirya « Mauvaise année », Gandarəwa (skr. Gandharva), etc. (2). En eux survit une classe d'êtres, les démons de tout genre, qui, à l'époque indo-iranienne, existaient à côté des *asuras* et des autres *devas*.

La condamnation des anciens dieux, réduits en Iran à se confondre avec ces démons, paraît être œuvre cléricale, puisqu'elle porte exclusivement, on vient de le voir, sur les dieux des deux fonctions non sacerdotales. Zarathuštra accentue ce mouvement (s'il n'en est pas l'initiateur) en interdisant absolument le culte

(1) En dernier lieu, Mary Boyce, *BSOAS*, 1957, 310.
(2) Gray, *Foundations*, 185 sq.

dont les non-*asuras* étaient l'objet. Ils sont censés avoir mal choisi entre deux partis : leur choix malheureux les prive irrévocablement de servir de messagers entre les hommes et les dieux.

Cette idée de choix se retrouve très semblable dans l'Inde védique et brahmanique. Dans *RV* 1.12.1, et ailleurs, Agni est choisi comme prêtre, messager, sacrificateur. Et selon le *Śatapatha*, 11.5.9.3, les *devas* et les *asuras* étaient en rivalité pour le sacrifice, qui est Prajāpati, leur père. C'est à nous qu'il sera, disaient les uns. C'est à nous, disaient les autres. Zarathuštra avait donc des modèles pour sa grande idéologie du choix.

De ce qui précède, il ne faudrait pas conclure que Zarathuštra, réformateur clérical, ait négligé, nié les deuxième et troisième classes. Elles figurent dans son système, mais représentées par des entités qui, subordonnées à Mazdā (1), assurent la prédominance de la première classe.

b) *Aša-Druj*

Le dualisme bien-mal, dans la mesure où il s'exprime par l'opposition *aša-druj*, remonte au moins à l'époque indo-iranienne : dans le *Veda*, au *ṛta* s'oppose la *druh*. Sans doute le contraste y est-il moins nettement accusé que dans l'*Avesta*. Mais il suffit qu'il ait réellement existé, et qu'en certains cas le *Ṛta* ait pour adversaire la sorcière Druh, incarnation de la tromperie (*RV*, I, 133, 1-2) ; que *ṛtāvan* (pris au sens liturgique) s'oppose à *abhidruh* « trompeur » et que, souvent, les dérivés de la racine *druh* soient employés en contraste avec *ṛta* : ainsi, *RV*, V, 68, 4, Mitra et Varuṇa sont dits « gardant le *ṛta* par le *ṛta*, libres de tromperie », etc. (2).

C'est évidemment par suite d'une évolution spécialement iranienne que *druj* et *drəgvant* s'opposent d'une manière constante,

(1) Cf. ci-dessous, § 4.
(2) Oldenberg, *NGG*, 1915, 179 ; Geiger, *Die Aməša Spəntas*, Wien, 1916, 164 sq.

dans l'Avesta, à *aša* et *ašāvan*. Mais cette opposition était déjà connue à l'époque indo-iranienne. Elle s'est prolongée dans l'Inde, se combinant avec celle des *devas* et des *asuras*, car on lit dans les Brāhmaṇas que « Prajāpati a fait les dieux de vérité, les *asuras* d'erreur ».

Elle n'était pas seule de son espèce, car le Veda connaît aussi (1) le contraste entre ce qui est *sat* « existant, vrai, bon, etc. » et ce qui est *asat* : contraste qui a, dans la cosmologie, une valeur universelle, puisqu'il partage le monde en deux moitiés, le *sat* en haut, où sont les hommes, la lumière, les dieux, l'*asat* en bas, monde infernal et ténébreux des démons.

D'autre part, semblable opposition s'exprime aussi, semble-t-il, entre les *devas*, dieux du jour et du ciel, et leurs ennemis les *asuras*, dieux du monde infernal et du ciel aussi, mais nocturne (2). (Cette conception résulte apparemment d'une refonte totale, puisque les dieux que la comparaison linguistique garantit comme les plus anciens (skr. *deva*, av. *daēva*, lat. *deus*, etc.) y font figure de dieux nouveaux, évinçant les *asuras*) (3). Dans ce conflit, auquel est assigné un rôle cosmogonique, démiurgique, le premier rôle est tenu par Indra, secondé notamment par Uṣas, l'Aurore. Celle-ci repousse les puissances des ténèbres et du mal : *tamas* « ténèbre », *dveṣas* « hostilité », *durita* « malheur », *druh* « tromperie », etc. On le voit, les *devas* ont pris dans l'Inde un rôle exactement semblable à celui qu'ont eu dans l'Iran leurs adversaires.

c) *Dualisme « ethnologique »*

Pour comprendre l'origine du dualisme iranien, il est nécessaire de dépasser le cadre des comparaisons indo-iraniennes.

Le problème que pose la diffusion du dualisme à travers le

(1) N. Brown, *JAOS*, 1941, 76 sq.
(2) Cf. Kuiper, *IIJ*, 1960, 217 sq., particulièrement 225 ; déjà *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 107, 1, 5 sq.
(3) On ne peut donc utiliser telle quelle cette conception pour reconstruire la religion indo-iranienne, ni par conséquent l'opposer à « l'idéologie tripartie ».

continent eurasiatique et presque dans le monde entier est d'un type bien connu : les traits dualistes que l'on constate çà et là, chez divers peuples (1), sont-ils les traces d'emprunts aux dualismes gréco-iraniens, ou au contraire forment-ils le fonds commun, l'humus sur lequel ont germé les dualismes historiques (2) ?

Ces manifestations dualistes ont pour essence l'opposition entre un démiurge-rival et un « créateur de base » qui ne revendique pas pour lui-même une créativité universelle, ni une souveraineté universelle : ce qui a généralement pour corollaire un certain culte de ce démiurge-rival.

On les trouve chez les peuples les moins suspects d'avoir pu subir l'influence des dualismes historiques : les anciens Sibériens et les Indiens d'Amérique. Les premiers connaissent le personnage du Corbeau, collaborateur ou rectificateur de l'œuvre du dieu créateur ; les seconds ont le Coyote, qui ne diffère pas essentiellement du « démiurge-truqueur » des Paléo-Sibériens.

4. Les entités

Les entités qui, dans la pensée de Zarathuštra, forment l'escorte d'Ahura Mazdā avaient un passé déjà long, certaines d'entre elles remontant à l'époque indo-iranienne (3). C'est le cas certainement d'Aša (véd. *Ṛta*) et d'Ārmaiti (véd. *Aramati*). La plupart des autres existaient sans doute comme notions, à l'époque indo-iranienne, mais n'étaient encore que partiellement personnifiées, comme on le verra.

a) *Aša*

On a pu nier que même Ṛta ait été personnifié dans le Veda. Il faut s'entendre. Il n'est pas représenté sous forme humaine,

(1) Voir notamment Dähnhardt, *Natursagen*, Leipzig, I, 1907, *s.v.* Iran.
(2) La question est étudiée par U. Bianchi dans son livre *Il Dualismo religioso*, Roma, 1958. Cf. D.-G., *Antiquité classique*, 1959, 285 sq.
(3) En dernier lieu : Widengren, *Stand...*, II, 61 ; précédemment, J. D.-G., *Zoroastre*, 57 sq.

mais c'est une personne cependant, puisqu'on dit, *RV*, I, 75, 5, qu'Agni doit adoration non seulement à Mitrā-Varuṇā et aux autres dieux, mais aussi au Ṛta élevé, et puisqu'on appelle à l'aide, parmi d'autres dieux, « le grand Ṛta » (X, 66, 4).

La haute antiquité de cette personnification est d'ailleurs garantie par les noms propres de chefs aryens de Mitani, de Syrie et de Palestine (1) où figure le terme : *Artamanya*, *Artašumara*, *Artadama*, *Artamna*. Cette tradition s'est continuée dans l'Iran historique, notamment chez les rois mèdes : les textes cunéiformes donnent, sous Salmanassar III (858-824), un *Artašari* ; sous son successeur, un *Artašariru* (2). En Perse, Artaxerxès s'appelait exactement *Artaxšaθra* (3).

Que signifiait *aša-ṛta* ?

Depuis les auteurs du dictionnaire sanskrit de Saint-Pétersbourg, dont l'opinion fut notamment reprise par Bergaigne et par Oldenberg, on s'est habitué à voir dans le *ṛta* non seulement la vérité (*ṛtaṃ vad* signifie « dire vrai »), mais l'ordre des choses, à la fois dans la nature, dans la liturgie et dans la conduite morale. On pouvait en inférer que les Indo-Iraniens avaient conçu une sorte de grande loi cosmique, régissant à la fois le cours des astres et l'action des hommes.

Contre cette interprétation, Lüders s'éleva en 1910 (4), mais le détail de sa démonstration ne fut publié qu'après sa mort (5). En voici la substance. Les auteurs védiques n'ont pas eu la notion d'un ordre universel. Ṛta est simplement la vérité, le non-mensonge et si elle agit sur le cours des astres et sur la conduite humaine, rituelle ou autre, c'est en vertu de la puissance magique de l'énoncé vrai, de la formule exacte proférée dans le culte. La

(1) Ci-dessus, p. 21.
(2) Cf. NYBERG, *Die Religionen...*, 333.
(3) D'autres noms commençant par *Arta*, et datant de Xerxès et d'Artaxerxès Ier, sont cités par SCHEFTELOWITZ, *Die altpersische Religion*, Giessen, 1920, 3.
(4) *Sitz. Preuss. Akad. Wiss.*, 1910, 931.
(5) H. LÜDERS, *Varuṇa*, 2 vol. en pagination continue, Göttingen, 1951-1959.

cérémonie qui met en jeu cette puissance est bien connue, encore que son nom ne soit pas attesté en sanskrit : c'est la *saccakiriyā* des textes palis. Pour obtenir une faveur d'un dieu, on énonce une vérité (qui n'est pas nécessairement le rappel d'une faveur antérieure de ce dieu), et cela assure le succès.

Cette nouvelle thèse eut vite des partisans, et dès 1911, Andreas et Wackernagel l'appliquaient aux *gāthās* en y traduisant *aša* par « vérité ». Ils sont encore suivis aujourd'hui par Gershevitch, Humbach, Thieme, etc. Cependant, elle fut repoussée au profit de l'ancienne par Oldenberg en 1915, par Geiger en 1916 et en 1934 (1). Ces auteurs ont notamment attiré l'attention sur l'impossibilité de comprendre *anṛta*, dans certains passages, comme « non-vérité ». Le plus clair de ces passages est *RV*, 7.86, 6, où un pécheur, s'adressant à Varuṇa, demande pardon de ses fautes inconscientes : « Ce ne fut pas par intention, ce fut un aveuglement, la boisson, la colère, les dés, et même le sommeil n'écartent pas l'*anṛta*. » Le sens obvie de ce dernier mot est incontestablement « faute, péché, manquement à la loi ».

Lüders, qui se targue de tenir compte, contrairement à ses contradicteurs, de tous les passages, ne reprend pas celui-là dans la démonstration détaillée qu'il donne, p. 402 à 654 de son livre. Il ne le cite que dans le résumé introductif, p. 36, en s'obstinant à traduire *anṛta* par « mensonge », alors que tout le contexte, comme il le reconnaît lui-même, parle de faute, de péché.

En somme, les analyses de Lüders ont apporté un résultat positif, en montrant l'origine « magique » de la valeur cosmique donnée au *ṛta*. (Car, tout en maintenant la traduction par « vérité », il en parle comme d'une « force cosmique » et d'une *magische Potenz*.) Mais il croyait avoir saisi à l'intérieur du *Veda* ce processus, par lequel un simple énoncé dans la bouche des hommes devient

(1) Oldenberg, *NGG*, 1915, 167 sq. ; Geiger, *Die Aməša Spəntas*, Wien, 1916 ; Rta und Verwandtes, *WZKM*, 1934, 107 sq.

une force dans l'univers. Là, il est plus difficile de le suivre, car nous ne voyons pas ce processus se dérouler dans le *Veda*, nous en voyons d'emblée le résultat, la conception du *ṛta* comme puissance cosmique et morale. Cette conception est non seulement védique, mais se retrouve, on va le voir, en Iran.

Le *ṛta* se matérialise en lumière, comme l'a montré Lüders lui-même, p. 619. De même, en Iran, selon Zarathuštra (*Y* 31.7), Aša a rempli l'espace de lumières.

L'avestique *ašāvan* « partisan d'Aša » a dû très tôt signifier « juste, bon » (par opposition à *drəgvant* « partisan de la Druj »), acception qui est celle de pehl. *ahrav*. Toutefois, comme on pourrait objecter qu'il s'agit là d'un développement purement iranien, et même purement zoroastrien, il vaut mieux le laisser en dehors de la discussion, et considérer seulement le terme vieux perse, *artāvan*. Ce terme dénote une qualité des défunts (« et puissé-je, mort, être *artāvā* », dit Xerxès, *Persép.*, h, 48), ce qui, comme l'a montré récemment Kuiper (1), correspond parfaitement à véd. *ṛtāvan* épithète de dieux, des pères défunts et de la mort, le point essentiel étant que l'*ṛta* est lié au domaine de la mort : « Il est régulièrement caché là où l'on dételle les chevaux du soleil » (*RV*, V, 62, 1).

Au total, la conception du *ṛta* objectivé comme puissance cosmique s'avère de date indo-iranienne. Il importe assez peu, après cela, que l'on s'obstine à le traduire par « vérité », ce qui rappelle sa lointaine genèse, ou qu'au contraire on préfère ne pas surcharger le mot *vérité* d'acceptions qu'il n'a guère dans nos langues, et coller de plus près à la définition du terme védique, ainsi formulée par Geiger : « Das (den Begriff der Wahrheit einschliessende) Recht als kosmische Potenz, Norm für das sittliche Verhalten, Richtschnur für alle Handlungen (2). »

(1) *IIJ*, 1959, 215.

(2) Si j'ai traduit *Aša* par « justice », ce n'est pas tant pour anticiper sur le sens qu'a eu *ahrav* dans les siècles suivants, que pour avoir un substantif et un adjectif de même racine, « justice » et « juste », pour *aša* et *ašāvan*.

b) *Ārmaiti*

On ne peut guère douter qu'Ārmaiti et la védique Arámati, en dépit de la tentative faite par Bailey (1) de les séparer, ne soient une seule et même personne. Arámati est bien en effet une personne : *RV*, V, 43, 6 l'invoque comme « la grande Arámati consentante, la femme divine ». D'autre part, si la glose de Sāyaṇa qui l'identifie à la terre est par elle-même sans valeur, elle recoupe le témoignage unanime des textes iraniens qui associent Ārmaiti à la terre, depuis *Y* 43.3 selon lequel « l'Esprit a créé, pour la pâture du bœuf, Ārmaiti » jusqu'au « patronage » de la terre par Spandarmat dans les ouvrages pehlevis ; de sorte que l'on peut conclure, avec Wesendonk par exemple (2), à l'existence, dès l'indo-iranien, d'une déesse Aramati de la piété, dévotion, application, etc. (selon l'étymologie de son nom « pensée conforme »), mais aussi de la terre.

Les autres entités n'apparaissent pas comme personnes. Toutefois, l'ancienneté de la personnification est démontrable, pour deux d'entre elles, d'une manière indirecte.

c) *Haurvatāt et Amərətāt*

Ces deux entités, dans l'Avesta, sont patronnes des eaux et des plantes, et déjà une gāthā (*Y* 51.7), de façon significative, met en parallèle les deux couples : « O toi qui as façonné la vache et les eaux et les plantes, donne-moi Immortalité et Intégrité. » Or, comme l'a montré Darmesteter (3), l'idée que les eaux et les plantes sont aptes à procurer la santé et à sauver de la mort remonte à l'époque indo-iranienne. Mais il y a plus. Il y a, entre les mythes indiens des Aśvins et les légendes musulmanes relatives à Harūt et Marūt (formes médiévales de nos deux entités), des traits de

(1) *BSOS*, 1935, 142.
(2) Arəmati als arische Erdgottheit, *ARW*, 1929, 61 sq.
(3) *Haurvatāt et Amərətāt*, 1875.

ressemblance trop précis pour être attribuables au hasard (1). On doit en conclure que, sinon chez les Indo-Iraniens, du moins en Iran avant la déchéance de Nåŋhaiθya au rang de démon, Haurvatāt et Amərətāt étaient conçues comme des personnes, sujets de mythes.

Une autre entité, Xšaθra, si elle n'est pas personnifiée, est du moins attribuable à l'époque indo-iranienne, avec une valeur caractéristique.

d) *Xšaθra*

Dans le Veda, *kṣatra* a son sens premier de « pouvoir, puissance » ; son dérivé veut seulement dire « souverain ». Mais déjà un passage (8.35, 17) montre la spécialisation qui, en sanskrit classique, affectera *kṣatriya* à désigner la classe des guerriers : alors que les strophes 15 et 18 disent, respectivement, « favorisez le *brahman* et les prières » et « favorisez les vaches et les *viśaḥ* », la strophe intermédiaire a cette phrase : « Favorisez le *kṣatra* et le guerrier. »

On pourrait croire ce développement tardif et particulier à l'Inde. Or, le nom d'une des familles de Nartes, dans la légende ossète, les *Æxsærtægkatæ*, qui se distinguent par leur vaillance (2), permet de remonter à l'indo-iranien.

L'existence, à date indo-iranienne, des deux entités non encore considérées ici, Vohu Manah et Spənta Mainyu, est douteuse.

e) *Vohu Manah*

Il manque au védique *mánas*, pour être parallèle à *vohu manah*, la qualité de « bon ». Pour trouver dans cette langue un correspondant plus précis, pour le sens, au terme iranien, il faut considérer, avec Geiger (3), le mot *sumatí*. Ce mot, de même racine que *mánas-manah*, est à vrai dire spécialisé, car il désigne exactement, chez

(1) *Naissance d'archanges*, 1945, chap. V.
(2) Ci-dessus, p. 149.
(3) *Die Ameša Spəntas*, 241.

les dieux, la bienveillance, chez les hommes la prière. Mais ceci résulte d'une évolution secondaire et Geiger n'hésite pas à conclure que « le concept de bonne pensée avait atteint, dès l'époque indo-iranienne, à la personnification ».

f) *Spənta Mainyu*

En védique, *manyú* veut dire « impétuosité, fougue, ardeur, etc. ». Ainsi, *RV*, I, 139, 2, Mitra et Varuṇa maintiennent le désordre loin de l'ordre « par l'élan *(manyúnā)* de leur volonté ». Un hymne entier, X, 83, qu'a étudié Güntert (1), est adressé à Manyu personnifié. Manyu est la force psychique, force divine qui fait triompher dans les combats, etc.

Le sens de *mainyu*, dans l'Avesta, ne se laisse pas directement ramener à celui-là. Peut-être la tendance zoroastrienne a-t-elle particulièrement affecté ce terme, jusqu'à le couper de ses origines.

g) *L'ordre des entités*

Une question se pose à propos des entités, soit qu'on les considère en elles-mêmes, soit comme escorte d'Ahura Mazdā : pourquoi celles-là et non d'autres ? Y a-t-il un principe qui les a fait choisir ?

Pour résoudre cette question, il faut étudier leur ordre. Quand elles sont énumérées, en effet, elles ne le sont pas dans un ordre quelconque, mais suivant une liste qui, sauf certaines variations dont nous allons parler, est remarquablement fixe. Voici cette liste, telle qu'elle ressort notamment du chapitre I^er^ du *Bundahišn*. Notons préalablement que la place de Spənta Mainyu, en tête, a été prise par Ohrmazd lui-même, avec lequel cet Esprit s'était depuis longtemps confondu : Ohrmazd, Vohu Manah, Aša, Xšaθra, Ārmaiti, Haurvatāt et Amərətāt.

Selon Gershevitch (2), cet ordre se justifie par celui des « élé-

(1) *Der Arische Weltkönig u. Heiland*, 104 sq.
(2) *The Avestan Hymn to Mithra*, 9 sq.

ments » ou autres objets matériels que patronnent ces entités, à savoir : l'homme, le bœuf, le feu, les métaux, la terre, les eaux et les plantes. La liste des entités représenterait ou supposerait une certaine analyse physique de l'univers.

Cette explication n'est pas convaincante, car cette succession hétéroclite d'*éléments* où le feu et les métaux s'intercalent entre le bœuf et la terre et d'où le vent est absent demanderait elle-même une justification. Que si l'on admet cette étrange analyse du monde physique, prétendra-t-on en faire la base du système des entités et déduire chacune de celles-ci de l'élément qu'elle patronne ? La tentative en a été faite, sans succès, par Gray dans son article *The double nature of the Iranian Archangels* (1). D'une façon générale, le fait même que les entités portent des noms abstraits condamne d'avance toute tentative de leur trouver une origine concrète (2).

Il faut donc un autre principe à la liste des entités. Or, ce principe apparaît, dès qu'on s'avise, avec Dumézil, que cette liste est parallèle à celle des fonctions sociales et des dieux qui les représentent. Ce parallélisme n'est pas un hasard (en lui-même improbable), car chaque entité a, avec le dieu qui lui fait face, une affinité démontrable par ailleurs. Résumons en peu de mots ce que Dumézil a exposé tout au long (3), et à quoi il a déjà été fait allusion partiellement ci-dessus.

Vohu Manah protège le bétail, comme Miθra est le dieu aux vastes pâtures ; Aša est identique au védique Ṛta, qui a pour gardien Varuṇa. A Xšaθra correspond de même le *kṣatra*, que patronne Indra. Haurvatāt et Amərətāt étaient étroitement associées, nous l'avons vu, aux correspondants iraniens des deux Nāsatyas. En négligeant provisoirement Ohrmazd et Ārmaiti,

(1) *ARW*, 1904, 349 sq.
(2) Ainsi la tentative de Nyberg, *Religionen*, d'y voir la sublimation de collectivités.
(3) *Naissance d'archanges*, *Les dieux des Indo-Européens*, etc.

on obtient ainsi une liste d'entités exactement parallèle à celle des dieux du Mitani :

Vohu Manah	Mitra
Aša	Varuṇa
Xšaθra.....	Indra
Haurvatāt/Amərətāt.....	Les deux Nāsatyas,

liste qui énumère, dans leur ordre, les trois fonctions sociales : souveraineté (en ses deux aspects), guerre, fécondité.

Il reste à justifier la place d'Ārmaiti et celle d'Ohrmazd et à parler d'une variation d'ordre entre Vohu Manah et Aša.

Ārmaiti, trivalente, pouvait se mettre à n'importe quel rang ; mais, son homologue Anāhitā étant surtout déesse de fécondité, et plus importante que les Nāsatyas, il était indiqué de la placer immédiatement avant eux. Quant à Ohrmazd, ou auparavant Spənta Mainyu, il est naturel, étant le grand dieu ou le créateur, qu'il vienne en tête ; il n'est pas nécessaire d'invoquer une affinité, pourtant probable, entre Spənta Mainyu, « jumeau » d'Aŋra Mainyu, et la moitié « bonne » de Vayu (« jumelle » de la moitié mauvaise de ce dieu) et de rappeler le caractère « initial » de Vayu-Janus, à côté de son caractère guerrier. On observera cependant que, si Vayu figura jadis dans la liste, l'élément vent (qu'il patronnait évidemment) figurait du même coup dans la liste des choses physiques, d'où son absence nous a étonnés (1). Sur la présence de l'homme en tête de la liste pehlevie, nous aurons à reparler au chapitre de la cosmogonie.

La place de Vohu Manah et d'Aša varie, avons-nous dit. Il est dit en effet dans trois textes en gāthique (*Y* 27.15, 37.4 et 35) que le premier et le plus grand des Amәša Spəntas est Aša.

(1) Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961, 126 sq., a tenté de prouver que les deux Esprits s'étaient substitués non aux deux aspects de Vayu, mais au couple de jumeaux qu'auraient formé Mithra et Yima. V. le compte rendu de cet ouvrage par J. D.-G. dans *Indo-Iranian Journal*, 1962.

Partout ailleurs, Vohu Manah est en tête. La priorité d'Aša est conforme à celle de Varuṇa, tandis que celle de Vohu Manah reproduit l'antériorité de Mitra dans le composé *mitrāvaruṇa*, antériorité due simplement à une règle linguistique qui veut que, dans un *dvandva*, le terme le plus court précède l'autre. Ainsi, jusque dans cette variation, la liste des Amәša Spәntas paraît refléter la hiérarchie divine et son expression linguistique.

L'idéologie tripartie permet d'élucider complètement la série des objets matériels patronnés par les entités. Pour certains d'entre eux, la connexion est évidente par elle-même : la terre, les eaux et les plantes sont quasi identiques à Ārmaiti, Haurvatāt et Amәrәtāt ; le feu est associé à Aša, comme dans le *Veda*, en tant que feu sacrificiel, puisque Ṛta-Aša est la norme de la liturgie. On lit dans *RV*, V, 12, 6 : « Quiconque, ô Agni, honore avec vénération ton sacrifice, celui-là garde le *ṛta*. » De même, dans les *gāthās* (*Y* 43.9), c'est au feu sacrificiel qu'Aša est associé.

C'est pour le bœuf et les métaux que la connexion n'est pas évidente et que l'idéologie tripartie l'éclaire. Vohu Manah patronne le bœuf comme Miθra est maître de vastes pâtures. Xšaθra, entité de la fonction guerrière, patronne les métaux, dont on fait les armes.

h) *Le système de Zarathuštra*

On entrevoit maintenant quelle a été l'intervention de Zarathuštra. Disposant d'un double système traditionnel de dieux et d'entités, il n'a pas *substitué* les secondes aux premiers : s'il y avait eu substitution, on ne voit pas pourquoi Varuṇa (ou l'Ahura, pour parler iranien) aurait eu *deux* substituts, Aša dans la liste, Ahura Mazdā au-dessus d'elle ; autrement dit : si Aša tenait lieu de l'ancien Ahura, pourquoi fallait-il encore Ahura Mazdā ?

Disposant de cette double liste, Zarathuštra a supprimé tous les dieux, sauf un, en ignorant Mithra et en condamnant tous les autres, qui n'étaient que des *daēvas* ; mais il a laissé subsister toutes

les entités, en les annexant ou les subordonnant à Ahura Mazdā.

Cette annexion s'est faite principalement par « filiation ». Les gāthās disent en effet — et c'est pourquoi, sans doute (1), Strabon a pu dire que les Mages, en sacrifiant, récitaient une théogonie — qu'Ahura Mazdā est le père de Spənta Mainyu (*Y* 47.3), d'Aša (47.2), de Vohu Manah (31.8) et d'Ārmaiti (45.4) ; tandis qu'on dit seulement des trois entités inférieures, Xšaθra, Haurvatāt et Amərətāt, qu'elles sont siennes, qu'il les possède. Cela ne veut pas dire qu'il n'en soit pas aussi le père ; les deux manières de dire s'emploient à propos d'Ārmaiti (*Y* 45.4 et 31.9), et selon un texte plus récent (*Yt* 17.16), Aši est dite fille d'Ahura Mazdā et d'Ārmaiti.

Aši est, avec Sraoša, une entité dont nous n'avons pas encore parlé, parce que ne faisant pas partie du système des Amәša Spəntas, encore que Sraoša, dans les ouvrages pehlevis, y ait été agrégé. La liste n'était pas close, et Vahrān même, bien que n'étant pas une entité, y fut, tardivement, admis (2).

Sraoša. — L'entité Sraoša « Discipline » correspondait, comme l'a montré Dumézil, à l'ancien dieu Airyaman, que Zarathuštra a ignoré tout comme Miθra, et qui était d'ailleurs, comme on l'a vu ci-dessus (3), une sorte d'auxiliaire de Mitra, tourné vers la protection des personnes.

Quand Miθra, dans l'Avesta récent, est de nouveau honoré, Sraoša est son acolyte, avec Rašnu : tous trois siègent comme juges à l'entrée de l'au-delà, sans doute à cause du rôle « intermédiaire » (en l'occurrence, entre ce monde-ci et l'autre) de Miθra, le μεσίτης dont parle Plutarque.

Aši. — Cette entité, qui signifie « la rétribution, l'aubaine » et sur laquelle on a un épais article de Wolfgang Schulze (4),

(1) Comme l'a indiqué brièvement Schaeder, *ZDMG*, 1940, 404.
(2) Menasce, La promotion de Varhran, *RHR*, 1947.
(3) P. 175.
(4) In *Oriental Studies... Pavry*, Oxford, 1933, 407 sq.

a été reconnue par Dumézil comme correspondant à l'Indien Bhaga, qui est un auxiliaire de Mitra tourné vers la distribution des richesses.

Accompagnée de l'épithète *vaŋuhī* « bonne », Aši a connu une grande faveur, en même temps que Miθra et d'autres, dans la Bactriane des Kušans (1).

Ahura Mazdā et les entités. — Zarathuštra avait d'autres manières d'exprimer la souveraineté d'Ahura Mazdā qu'en le disant père ou possesseur des entités.

Ahura Mazdā résume en soi toute la souveraineté, toute l'ahurité. Cependant, on dit encore (*Y* 30.9) « les *ahuras* » pour désigner, avec lui, Aši, Sraoša, Rašnu, les Amәša Spәntas, toutes les entités.

Les poèmes de Zarathuštra sont manifestement une méditation sur les Entités, et il semble bien que l'expérience originale du prophète, et comme le pain quotidien de sa vie mentale, ait consisté à repenser ces entités, à les épurer, à formuler avec insistance leurs relations avec le dieu unique.

L'illumination initiale, qui devait lui éclairer tout cet itinéraire spirituel, pourrait bien être celle que chante *Y* 43 et que la tradition lui fait éprouver à l'âge de trente ans. Tel Isaïe entonnant « Saint, saint, saint est le Seigneur... », il s'écrie :

Je te reconnais bienfaisant, ô Seigneur Sage...

Et le trait de lumière se propage. Bienfaisant est aussi l'un des deux Esprits originels ; bienfaisante sera Ārmaiti.

Une autre épithète, *vahu* « bon », trouve elle aussi à s'appliquer à plusieurs entités ; cette moitié du *manah* qui prend parti pour l'Esprit Bienfaisant en est qualifiée : Vohu Manah, nom définitif sous lequel survivra l'aspect « humain », « mithriaque », de la souveraineté céleste. Vohu Manah est une manière de Pro-

(1) Ci-dessous, p. 239.

vidence : Dieu tourné vers l'homme, se révélant à lui et le secourant. Et c'est, d'autre part, la vertu ou faculté humaine de « bonne pensée ».

La même épithète vient qualifier le *xšaθra* « Royaume ou Empire », ancien apanage d'Indra, qui devient le « Bon Empire d'Ahura Mazdā ».

Le même adjectif encore, mis au superlatif comme pour marquer une prééminence, vient exalter Aša, désormais « l'Ordre le meilleur », Aša vahišta. C'est la loi idéale, le plan divin — l'ordonnance, jadis, de Varuna — l'étalon de toute action humaine, mais, contrairement à Vohu Manah, hors de tout contact avec l'homme.

Une dernière qualification, *vairya* « désirable, qu'il faut choisir », transmute la signification du *Xšaθra* « empire » et le projette en une perspective eschatologique. Ce Bon Empire, c'est un royaume à venir, un royaume qui s'annonce — pour bientôt — et en vue duquel il faut prendre parti. Il sera la récompense des justes.

Ainsi se précise, par la révélation d'épithètes inédites, l'organisation, en face des forces du mal, du cortège d'Ahura Mazdā.

Grâce à Ahura Mazdā et à sa « famille » d'entités, grâce surtout à la doctrine des deux Esprits jumeaux et du choix qu'ils font, Zarathuštra a proposé une solution monothéiste au vieux dualisme Aša-Druj. Son Dieu est créateur de la lumière et des ténèbres et maître du temps.

La doctrine des entités lui permet aussi de mettre tout fidèle en communion avec le dieu unique, puisqu'elles sont à la fois divines et humaines. Le sens « divin » étant le plus fréquent et le plus clair, il suffira ici de citer quelques cas, plus rares, où le sens « humain » est au moins prédominant : 28.2 : « Moi qui veux, ô Seigneur Sage, vous approcher avec *bonne pensée* » ; 51.8 : « Celui (Zarathuštra) qui maintient la *justice* » ; 46.4 : « Quiconque ravit au méchant le *pouvoir* ou la vie » ; 45.5 : « Ceux qui me prêteront *obéis-*

sance », etc. On citera enfin, avec Schaeder (1), deux passages qui se font contraste : « Ihnen antwortete der Weise Herr, mit dem Guten Sinn vereint, durch die Herrschaft, wohlbefreundet mit dem sonnenhaften Recht : Eure heilbringende Gute Frömmigkeit erwählen wir uns, sie sei unser » (*Y* 32.2) ; et « Durch den Heilbringenden Geist und den Besten Sinn, gemäsz unsern auf das Recht gegründeten Taten und Worten möge uns Vollkommenheit und Unsterblichkeit der Weise Herr mit der Herrschaft und der Frömmigkeit gewähren » (*Y* 47.1). Im ersten Beispiel, observe Schaeder, steht das Recht auf der göttlichen, die Frömmigkeit auf der menschlichen Seite, im zweiten gilt das Umgekehrte.

L'idéologie tripartie éclaire l'origine des entités. Mais, à l'époque historique, les entités — les Amәša Spәntas — cessent d'être représentatives de cette idéologie. Déjà Zarathuštra, s'il a hérité de la doctrine, se soucie moins de distinguer les fonctions que de les subordonner toutes à Ahura Mazdā. Plus tard — dans l'Avesta récent ou en pehlevi — les fonctions, ou les classes qui les assument, sont symbolisées, mais ce n'est jamais par les Amәša Spәntas : c'est tantôt, respectivement, par le haoma, par le cheval et par le bœuf (*Y* 11.1-6), tantôt par des couleurs (ce qui est très ancien, cf. ci-dessus, p. 171) : blanc, rouge ou bigarré, bleu-noir (*Bd*, chap. 3, etc.), tantôt par des personnages de légende, comme les trois fils de Frētōn (ci-dessus, p. 172), etc. Quant aux Amәša Spәntas, ils gardent une valeur symbolique, mais ils symbolisent autre chose : tantôt une analyse de l'univers matériel, par les objets qu'ils patronnent, tantôt une « psychologie », comme on peut le voir au chapitre 28, 4, du *Bundahišn*, où Ohrmazd et les six Amahraspands sont comparés respectivement « à l'âme, à l'intelligence, au discernement, au sentiment, à la pensée, à la connaissance et à l'explication ».

D'autre part, ils sont groupés autour d'Ohrmazd, selon le

(1) *Gott und Mensch in der Verkündigung Zarathustras*, 1937, réédité dans *Der Mensch in Orient und Okzident*, 1960, p. 94 sq.

chapitre 26, 8, d'une manière qui ne doit rien non plus à l'idéologie tripartie : les trois premiers, mâles, à sa droite, les trois derniers, femelles, à sa gauche et Sraoša en face de lui (1).

5. Cosmologie

a) *Survivances de cosmogonies*

L'épithète *vərəθrajan*, donnée à divers dieux, et à laquelle correspond, dans l'Inde celle d'Indra *vṛtrahan* tuant un dragon et délivrant ainsi les eaux qui sont aussi des vaches et les aurores (2), et le nom du dieu Vərəθraγna conservent la trace d'un mythe démiurgique.

Les *gāthās* portent une trace légère d'un mythe de séparation du ciel et de la terre, quand Zarathuštra demande (*Y* 44.3) qui fixe (ou : a fixé) la terre en bas et empêche la voûte nuageuse de tomber. Ceci semble illustré par des empreintes de sceaux achéménides (3), où l'on voit le disque ailé (figurant le ciel) soutenu par divers personnages. C'est un motif iconographique venu d'Asie mineure (Hittites, Tell-Halaf, etc.), et en dernière analyse d'Égypte. Les reliefs hittites montrent le plus souvent deux personnages, debout ou un genou en terre, les bras levés à la hauteur de la tête et soutenant le disque ailé : position d'Atlas. Ces personnages eux-mêmes sont souvent ailés. Qui peuvent-ils être, entre la terre et le ciel, sinon des divinités de l'atmosphère, des personnifications du vent ? En Égypte, c'est en effet le dieu de l'air qui soutient la nuit étoilée, arquée au-dessus de lui. Persépolis offre des variantes intéressantes : les personnages ailés ont deux visages, ce qui semble faire allusion au caractère double de Vayu ; et ils sont, deux fois, à cheval, ce qui fait songer à la suite du passage

(1) Cf. Jackson, *ARW*, 1898, 363 sq. La distinction entre Am. Sp. mâles et femelles est déjà dans le *Yasna aux sept chapitres*.
(2) Ci-dessus, 176.
(3) E. Schmidt, *Persepolis*, II, fig. 16-19.

gāthique cité ci-dessus : « Qui a pourvu les vents et les nuages de coursiers (1) ? »

Naturellement, dans les gāthās, selon l'esprit de la réforme de Zarathuštra, toute initiative est attribuée à Ahura Mazdā ; et le *Yt* 13.2 le montre, aidé des *fravašis*, maintenant séparés le ciel et la terre.

Yima, selon *Vidēvdāt*, 2.11 sq., a élargi trois fois la terre, ce qui rappelle, dans l'Inde, les trois pas de Viṣṇu et, plus lointainement, les distances mesurées dont parlent Hésiode puis Plutarque entre les parties du monde.

Plusieurs noms d' « hommes primordiaux » sont restituables, par la comparaison, à la mythologie indo-iranienne, notamment Manu, Gayōmart et Yama. Manu, qui a fait fortune dans l'Inde, n'a subsisté dans la tradition iranienne qu'à l'état de survivance, dans le nom propre Manušciθra, littéralement « race de Manu » (2). Gayōmart, av. *gaya marətan* « vie mortelle », a été rapproché (3) du dieu solaire védique Mārtāṇḍa, qui avait un rôle mythique analogue. Yama est devenu dans l'Inde le roi des morts, tandis qu'il survit en Iran comme premier roi, instituteur du sacrifice bovin, etc. (4). De part et d'autre, il est le fils de Vivasvant (av. Vīvaŋhan), personnage dont on ne sait rien si ce n'est que son nom est, en sanskrit, l'un de ceux du soleil. Cette affinité solaire de Yama se confirme, du côté iranien, par l'épithète constante de *xšaēta*, qu'il ne partage qu'avec *hᵛar*, autre nom du soleil (d'où pers. *xoršīd* « soleil ») et avec Mithra (5).

Cette *solarité* de Yama doit être mise en relation avec la donnée du *Bundahišn* selon laquelle l'espèce humaine est conservée dans

(1) J. D.-G., *Festgabe Lommel*, 1960, 210 sq.
(2) Christensen, Reste von Manu-Legenden in der iranischen Sagenwelt, *Festschrift Andreas*, Leipzig, 1916, 62 sq.
(3) K. Hoffmann, Mārtāṇḍa und Gayōmart, *Münch. Stud. z. Spracher*, 1957, 85 sq.
(4) A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, 1918, II, 1934.
(5) Sur le double sens, à la fois « royal » et « splendide » d'av. *xšaēta*, skr. *kṣaitavant*, la lumière a été faite par Wikander, *Studia Linguistica*, 1951.

le soleil, et elle en fournit la clé. Il est naturel, en effet, que le premier homme, l'ancêtre des ancêtres, ait été le chef de ses premiers descendants, leur roi. En tant que roi, il était issu du soleil, selon une conception répandue un peu partout dans le monde et attestée déjà en Babylonie et en Égypte. Mais cette qualité solaire, qu'il devait à sa fonction, devint inséparable de sa personne. *Gaya marətan*, qui lui fut substitué en tant que premier homme, dans la tradition zoroastrienne, avait cette même qualité, qu'il transmit à toute la race.

Zarathuštra a rejeté Yima et il ne le cite que pour le blâmer d'avoir « le premier donné à manger des parts du bœuf ». Mais, en élaborant son mythe dualiste du choix, qui tient une si grande place dans sa doctrine et y commande l'eschatologie comme la cosmogonie, il puisait à des traditions existantes. Les jumeaux dont il parle, *Y* 30.3, sont supposés connus. De fait, les traces d'une ancienne cosmogonie impliquant deux jumeaux merveilleux — cosmogonie comme il s'en trouve chez maint peuple — subsistent en Iran, d'abord dans le personnage même de Yima, puisque, dans l'Iran comme dans l'Inde, il a une sœur jumelle et puisque son nom, déjà, a dû signifier « le jumeau », à moins que ce ne soit, comme le veut Güntert, « le double », monstre dans lequel les deux sexes étaient encore réunis (1) ; la paire de jumeaux se retrouve dans la légende, attestée plus tardivement (2), du couple issu de Gayōmart ; et il y a peut-être un souvenir de la « duplicité » originelle de Yima dans le récit, auquel fait déjà allusion l'*Avesta*, selon lequel il a été scié en deux.

On songe au mythe d'Aristophane, dans le *Banquet* de Platon, où l'homme primordial, sphérique, est coupé en deux « comme on coupe un œuf ». De fait, Gayōmart — le substitut zoroastrien de

(1) Alföldi croit en retrouver trace dans l'iconographie : Der iranische Weltriese auf archäologischen Denkmälern, *Jahrb. d. Schweiz. Ges. f. Urgesch.*, 1949-1950, 17 sq.
(2) Ci-dessous, p. 214 et 327.

Yima — est dit, dans le *Bundahišn*, chapitre 1,13, aussi large que haut, c'est-à-dire, probablement, sphérique.

Cette sphéricité de l'Homme imite pour ainsi dire celle du monde, comme l'a montré Ziegler à propos du mythe grec (1), et ressortit donc à l'idée de l'homme-microcosme.

Cette idée est illustrée dans la *Rivāyat* pehlevie, Zaehner, p. 365 : la lumière infinie produit un corps géant, dont les différentes parties deviennent le ciel, la terre, l'eau, les plantes, le bœuf, etc., le feu, l'homme. Plusieurs textes développent l'idée qu'Ohrmazd, avant de produire la création, la porte dans son corps. La *Rivāyat* pehlevie déjà citée n'est pas très claire à ce sujet : on ne peut dire si le corps est celui d'Ohrmazd (Bailey) ou un corps créé *ad hoc* comme instrument de création (Zaehner). Mais la doctrine recueillie par Jayhani (2) est plus nette. Ormuzd dit : « J'ai créé le monde tout entier de moi-même ; les âmes des justes, des cheveux de ma tête, etc. »

Widengren conclut à l'existence d'une doctrine panthéiste (3), mais Bianchi fait remarquer que, malgré tout, la personne d'Ohrmazd reste distincte du monde créé (4). Quoi qu'il en soit, il s'agit certainement, pour les auteurs iraniens, d'expliquer l'acte créateur, la formation du monde, non de justifier un panthéisme moniste où Dieu serait identique au monde.

L'idée de l'homme-microcosme se retrouve ailleurs sous la forme du mythe selon lequel, un géant primordial étant mis à mort, les parties de son corps donnent naissance aux parties de l'univers. Chez les Scandinaves, Ymir est tué par Odin, Vili et Ve : de

(1) Menschen- und Weltenwerden, *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert.*, 16, 1913, 529 sq. — Quant à l'image de l'œuf, elle n'a dans la cosmogonie de l'Iran, à part la notice de Plutarque, que le rôle d'une image : selon la *Rivāyat* pehlevie, Zaehner, p. 365, « la terre était comme un œuf avec un poussin non né à l'intérieur » ; et selon le *Mēnōk i Xrat*, 44.10, ou *Zātspram*, chap. 34, 20, Zaehner, p. 349, « la terre était dans le ciel comme le jaune au milieu d'un œuf ». Cf. cependant, p. 317 et 323.

(2) Publiée par Menasce, *Donum... Nyberg*, 1954, 52 ; cf. aussi le colophon de Mf 4 cité Tavadia, *ZDMG*, 98, 321 sq.

(3) *Stand und Aufgaben*, 19 sq.

(4) *Zamān i Ohrmazd*, 198.

sa chair ils font la terre, de son sang l'eau, de ses os les montagnes, de ses cheveux les arbres, de son crâne le ciel, etc. Ceci rappelle évidemment le dépècement de Puruṣa (Homme) selon *RV*, X, 90, et le meurtre de Gayōmart par Ahriman dans le *Bundahišn* (1). La *Mythologie* de Grimm, 4e édition, avait déjà signalé le parallèle cochinchinois à ce mythe, que reprend Olerud (2). Il est encore plus intéressant de voir comblé l'espace géographique intermédiaire, Asie centrale et Chine, grâce aux études de Harva et d'Eberhardt citées *ibid.*, p. 148, qui retrouvent chez les peuples altaïques et chez les Chinois un mythe tout semblable de dépècement cosmogonique. Quand meurt le géant P'an-ku, disent les Chinois, de son souffle naît le vent, de sa voix le tonnerre, de son œil gauche le soleil, de son droit la lune, de ses cheveux les plantes, etc.

Les documents chinois permettent de dater du XIe siècle avant notre ère, au moins, ce mythe très ancien, qui a très probablement fait partie, comme l'a montré Rönnow (3), de l'idéologie du sacrifice humain et a été, à ce titre, très répandu dans le monde. On le retrouve dans l'ancienne Babylonie avec le meurtre de Tiāmat donnant naissance au monde et celui de Kingir engendrant l'humanité. Il est donc infiniment probable qu'il a eu cours chez les Indo-Européens : pourquoi auraient-ils fait exception ?

La linguistique paraît confirmer cette conjecture. Les données ont été rassemblées, à ce sujet, par Bonfante (4). L'arbre cosmique, impliqué dans le nom gotique du « monde », est comparé lui-même à un homme, d'où le nom de la « racine » tiré en sanskrit *(mūla)* de celui de la bouche (v. isl. *muli*, cf. all. *Maul*). Mieux encore, le soleil était « l'œil du ciel » ou « l'œil du monde » et c'est

(1) Ci-dessous, p. 324.
(2) *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée*, Upsala, 1951, 147.
(3) Dans ses études sur le Pravargya (*Monde oriental*, 1929, 113 sq.), sur Zagreus och Dionysos (*Religion och Bibel*, 1943, 14 sq.) et sur *Dionysos och Orfeus* (cité Olerud, 143, n. 1).
(4) Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo, *Die Sprache*, 1959, 1 sq.

pourquoi l'ancien nom du soleil a donné à l'irlandais celui de l'œil : *suil*.

Ainsi, l'idée de l'homme-microcosme serait, chez les Germains, chez les Iraniens et les Indiens, un commun héritage. Les Grecs, il est vrai, paraissent l'avoir oubliée, jusqu'à ce qu'elle réapparaisse au v^e^ siècle, dans le *De Hebdomadibus* et ailleurs, mais enrichie et élaborée par la science babylonienne (1).

b) *Les âges du monde* (2)

La doctrine iranienne des millénaires est comparable à celle des âges du monde dans l'Inde. Un détail au moins est analogue de part et d'autre : selon le *Bahman Yašt* (IV, 20, Anklesaria), la fin du millénaire de Zarathuštra sera marquée par le rabougrissement de la race humaine ; dans l'Inde, la race devient, à chaque nouveau *yuga*, plus petite et plus faible.

Widengren, qui a mis en lumière cette concordance (3), conclut à l'antiquité de tout le mythe. Le monde étant le corps de Dieu, les quatre périodes cosmiques sont les quatre âges du dieu, conçu soit comme un homme, soit comme un arbre à quatre branches. A chaque période, un sauveur intervient (dans l'Inde, les avatars successifs de Viṣṇu) (4). Au bout des quatre périodes, le processus recommence, le monde se renouvelant indéfiniment, comme le nouvel an amène chaque année le renouvellement de toutes choses.

Cette hypothèse concernant une doctrine indo-iranienne des quatre âges se heurte à plusieurs difficultés. Si les âges du monde étaient les âges du dieu, on en attendrait trois, correspondant aux trois épithètes de Zurvan (« qui rend mâle », « qui rend splendide »,

(1) Et non comme un emprunt à l'Iran, ainsi que l'ont prétendu Götze et Reitzenstein. Cf. J. D.-G., *Harvard Theolog. Rev.*, 1956, 115 sq.
(2) Voir dans l'*ERE* les articles Ages of the world (Indian par Jacobi et (Iranian) par Söderblom.
(3) *Religionens Värld*², 353, puis *Stand u. Aufg.*, 42.
(4) Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin, 1928, 44.

« qui rend décrépit ») et non quatre. Dire que le quatrième est la somme des trois autres considérée comme une période de plus est une déduction facile, inspirée à Widengren par le fait que Zurvan, bien que n'ayant que trois épithètes, est un dieu « à quatre visages ». Mais le genre de calcul qui vaut pour une quadrinité divine ne s'applique pas nécessairement à un compte de périodes, et on se représente mal comment la somme de trois ou de quatre périodes pourrait équivaloir à l'une d'entre elles. Ce n'est nullement, en fait, ce que disent les chiffres, soit en Iran, soit dans l'Inde. L'Iran connaît des périodes égales, de 3 000 ans chacune. Dans l'Inde, elles ont respectivement 4 800, 3 600, 2 400 et 1 200 ans.

Quant à la sotériologie, les discordances y sont aussi graves. L'idée qu'il y a un sauveur pour chaque âge et que c'est chaque fois une réincarnation différente d'un même dieu est propre à l'Inde. En Iran, la série des sauveurs ne commence qu'avec Zarathuštra et elle se poursuit avec ses fils, dont le troisième et dernier est le Saošyant par excellence. Sans doute, Zarathuštra a eu des précurseurs, mais il serait abusif de lire la notion d'un sauveur unique, sujet d'incarnations successives, dans la formule du *Yt* 13.145 : « De Gaya marətan au Saošyant. » C'en est tout au plus la lointaine amorce : on est loin encore de la notion gnostique du « nouvel Adam ».

Les héros des anciens temps, depuis Gayōmart, ne sont ni des sauveurs ni le Sauveur. Simplement, ils se transmettent quelque chose, un dépôt, une mission. Selon le *Dēnkart* (VII, 1.4-5), la Bonne Religion fut donnée à Gayōmart, d'où elle passa à Mašya et Mašyāne (le premier couple) et à leurs descendants, à Hōšang le Pēšdāt, à Taxmōrup, à Yam dont le règne fut un âge d'or et aux autres rois de la dynastie pēšdāt « créée première », puis à ceux de la dynastie des Kay (Kavi), à commencer par Kay Kaβāt. Ces héros ne se transmettaient pas seulement la Parole *(vaxš)*, mais aussi un X^{v}arr, un charisme, une Fortune ou Dignité. Celle-ci

n'est pas un privilège royal, car Mašya et Mašyāne ont la leur, et Zarathuštra la sienne. Le *Bd* 14, 2 dit de Mašya et de Mašyāne que lorsqu'ils étaient encore unis et confondus en une tige de rhubarbe, leur *x*^{v}*arr* planait au-dessus d'eux et que c'était le *x*^{v}*arr* des hommes. C'est donc en quelque sorte la « forme humaine », un principe qui allait leur donner l'apparence humaine dont ils étaient encore dépourvus. Un peu plus loin, *x*^{v}*arr* est glosé par *x*^{v}*ēškārīh* « fonction propre », puis par *ruvān* « âme » (sur le *X*^{v}*arenah*, v. maintenant D.-G., *AION*, 1962).

Enfin, l'idée d'un renouvellement périodique du monde, que l'Inde associe à celle de transmigration et qui se retrouve en Grèce, mais que l'Iran ignore, fut-elle connue des Indo-Iraniens ? Est-elle suggérée par le renouveau annuel de la nature ou par des observations astronomiques et par l'idée de la Grande Année ? Zarathuštra l'a-t-il connue ? Pour lui, le monde se renouvellera une fois pour toutes, dans le triomphe d'Ahura Mazdā.

6. L'Avesta en perspective

Après Zarathuštra, une symbiose s'est opérée entre l'ancienne religion et celle qu'il avait prêchée (1). Tout l'*Avesta*, à partir du *Yasna aux sept chapitres* et des principales prières, porte témoignage de cet accommodement.

Où cela s'est-il passé ? En Iran oriental encore, car c'est là qu'ont été rédigés les *Yašts*, mais en gagnant du terrain vers le Sud (région du fleuve Hilmand et du lac Hamūn) (2).

La religion ainsi modifiée a pourtant fini par gagner l'Iran occidental. Le *Yasna* 19 appelle la ville de Ragai « la zoroastrienne », ce qui autorise à situer là cette partie de l'Avesta. D'autre

(1) Il n'est pas impossible, comme le veut Nyberg, qu'une synthèse ait été amorcée par Zarathuštra lui-même. — Pour Molé *(Le problème zoroastrien...)*, il n'y a pas de problème, puisque la doctrine des *gāthās* a toujours coexisté avec la doctrine royale et avec celle du commun, comme trois cercles concentriques.

(2) Cela est admis même par Gershevitch, pour qui le mouvement de syncrétisme est dû à l'initiative de Darius.

part, le *Vidēvdāt* passe, aux yeux de certains modernes, pour être l'œuvre des mages de Médie (1), parce qu'il est empreint d'un dualisme tranché, conforme à ce qu'Hérodote nous dit des usages et croyances de cette « tribu mède ». Mais le chapitre premier ne peut en tout cas leur être attribué, puisque la liste des provinces mazdéennes qui en forme l'armature ne contient rien de plus occidental que Ragai : il n'est guère pensable que des Mèdes n'aient soufflé mot d'Ecbatane. Il faut que ce document soit encore bien oriental pour que son horizon géographique ne s'étende pas jusqu'à la capitale de l'empire mède (même si celui-ci n'est plus, à ce moment, qu'un souvenir).

Le *Yt* 13 contient un catalogue des héros et héroïnes du zoroastrisme, mais aucun d'eux n'est connu historiquement. La légende distingue particulièrement Saēna, qui le premier ouvrit une école de prêtres. Elle le situe dans la région du Hamūn (Sīstān), une cinquantaine d'années après la mort du prophète (2).

Le Yasna aux sept chapitres (3). — Cette partie de l'Avesta reflète le premier stade de l'adaptation du zoroastrisme à la religion courante. Zarathuštra n'y est pas nommé ; son message transparaît pourtant. L'ouvrage émane de milieux cléricaux, car les auteurs demandent à Ahura Mazdā (40.3) que les guerriers et les paysans leur soient soumis. Les prêtres sont désignés par les termes de *staotar* et de *mąθran*. Une grande valeur est attachée à l'exactitude des formules, des noms (36.3).

Le feu garde et accroît la prééminence qu'il avait dans le culte et la théologie du prophète. Il est appelé « feu d'Ahura Mazdā », « joie d'Ahura Mazdā », il est proclamé l'égal d'Aša et, d'autre part, identifié à l'Esprit Bienfaisant (36.1, 3).

(1) Notamment Moulton, *Early Zoroastrianism*, chap. VI et VII.
(2) Cf. O. G. von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptaŋhaiti*, Bonn, 1931, 1.
(3) Wesendonk, ouvr. cité, note précédente, est fondamental. Excellent aussi : Zaehner, *Dawn and Twilight...*, 1960, 62 sq.

Une grande dignité s'attache aussi à la lumière ; à la lumière terrestre et au soleil dans le ciel : les deux forment ensemble « le très beau corps d'Ahura Mazdā » (36.6). C'est dans ce sens que Porphyre rapportera, *Vie de Pythagore*, 41, que le corps de Horomazes est comme la lumière, tandis que son âme correspond à la vérité. Et en Iran oriental, le nom d'Ohrmazd désignera parfois le soleil (1).

C'est dans ce texte qu'Ahura Mazdā est présenté avec ses deux séries d'épouses, les unes spirituelles, les autres matérielles (les eaux).

La première série comprend, avec Ārmaiti et Aši, le zèle, la diligence, le bon conseil, le bon renom, etc. Dans la seconde, seules sont nommées les eaux, parées de diverses épithètes louangeuses ou descriptives ; mais on pourrait sans doute y ranger aussi Ārmaiti en tant que terre, et voir ici, en se souvenant qu'Ahura Mazdā est le dieu du ciel — vêtu d'étoiles, dit de lui le *Yt* 13.3 — une survivance d'ancienne hiérogamie, mariage du ciel et de la terre (2).

Comme il est à la fois père et époux d'Ārmaiti, il donne l'exemple du mariage consanguin.

D'autre part, il prend la place de son Esprit Bienfaisant : c'est lui-même qui crée toutes choses (37.1). Ainsi tend à se perdre la solution proposée par Zarathuštra au problème du mal : Ahura Mazdā père des deux Esprits (3). Tout le délicat système des relations l'unissant aux Entités s'altère. Celles-ci, désormais appelées Amәša Spәntas, « Immortels bienfaisants », sont divisées en mâles et femelles. Elles tendent à n'être plus que des « divinités » comme les autres (4).

(1) Ci-dessous, p. 297.
(2) Cf. CUMONT, *Textes et Monuments*, I, 155 ; BIDEZ-CUMONT, *Mages hellénisés*, I, 94.
(3) Ci-dessus, p. 145, 203.
(4) Pourtant, le souvenir de leur intime union avec le Seigneur n'est pas perdu à jamais : un texte fait d'elles « les corps d'A. M. » ; mais, selon le même texte, l'âme du Seigneur, c'est la formule sacrée.

Les *gāthās* nous ont montré Ahura Mazdā père de la plupart des Amәša Spәntas. Le reste de l'Avesta lui donne encore d'autres enfants.

Le feu dans le *Yasna aux sept chapitres* est dit « d'Ahura Mazdā », ce que la suite de l'*Avesta* exprime plus clairement : « le fils d'Ahura Mazdā ».

Selon le *Yt* 17.16, Ahura Mazdā est père d'Aši, de Sraoša, de Rašnu et de Miθra (on voit le groupement : Aši appelle Sraoša et celui-ci, à son tour, amène l'autre acolyte de Miθra, Rašnu, et enfin Miθra lui-même), ainsi que de la Religion mazdéenne.

Le polythéisme dont s'accommode désormais la religion zoroastrienne trouve son expression dans la création d'un nom commun pour dire « dieu », puisque Dieu n'est plus seul. *Daēva* étant hors de cause, ainsi que *baga* (qui évoque trop particulièrement Mithra), on a recouru au commode et peu compromettant *yazata*, qui veut dire littéralement « digne de culte ».

Zaehner a montré (1) comment Mithra, qu'avait ignoré Zarathuštra, fut intégré au zoroastrisme, dans le *Yašt* 10.

Parmi les notions ignorées des *gāthās* se trouve celle de *fravaši*, mais adaptée au dualisme zoroastrien. La première fois qu'elle apparaît (37.3), elle est affectée d'un complément qui en spécifie la valeur, en lui ajoutant la connotation morale qui lui manquait : *ašaonąm fravašīš narąmcā nāiriną̊mcā* « (nous adorons) les *fravašis* des justes, hommes et femmes ». — Une fois assimilé par le zoroastrisme, le terme a gardé sa valeur morale, qu'il n'a plus été nécessaire de spécifier, car il allait de soi que seuls les esprits des justes étaient dignes d'un culte. Mais l'acception du terme s'est élargie dans deux autres directions. Le *Yt* 13, consacré aux *fravašis*, parle notamment de celles d'hommes non encore nés. La *fravaši* est donc préexistante. D'autre part, le terme en vint à désigner une sorte de double céleste non seulement de

(1) En un excellent chapitre de son *Dawn and Twilight*, 1961, 97 sq.

chacune des créatures corporelles, mais même des divinités : Ahura Mazdā lui-même eut sa *fravaši*.

Prières en gāthique. — La prière *Ahuvar* ou *Ahunavairya*, qui commence par les mots *Yaθā ahū vairyō*, reflète encore, semble-t-il, le pur système de Zarathuštra. Mais sa signification n'est pas assurée (1).

La prière *Airyəmā išyō* représente au contraire une étape du syncrétisme, puisque le dieu Airyaman, ignoré de Zarathuštra, y paraît : « Puisse le désirable Airyaman venir en aide aux hommes et aux femmes disciples de Zarathuštra, par la Bonne Pensée, par laquelle la conscience obtiendra le précieux salaire. Je demande la désirable aubaine d'Aša, dont se souvient le Seigneur Sage. »

Les deux autres prières, quoique intelligibles littéralement, sont difficiles à « situer ».

Yasna 42. — Dans ce chapitre, appendice aux sept précédents, trois « innovations » apparaissent. Les prêtres, qui vont au loin en mission, s'appellent *aθravan*. Le *haoma* est l'objet d'un culte : il favorise la vie et écarte la mort. Le prophète est l'objet d'un culte, lui aussi : il est nommé d'une haleine avec le Seigneur Sage : « Nous adorons Ahura Mazdā et Zarathuštra. »

Le Fravarānē (Y 12). — La profession de foi zoroastrienne, peut-être une espèce de *credo* employé par les missionnaires, exprime un dualisme systématique, mais encore imprégné de la doctrine des *gāthās*, quoique la langue ne soit plus le dialecte gāthique. Avec Ahura Mazdā, seuls sont adorés les Aməša Spəntas. Parmi ceux-ci, seuls sont nommés Aša et Ārmaiti. Zarathuštra a la place qu'il occupe dans le *Yasna* 42.

Yašt 13. — La vénération du prophète se développe, sa légende se forme : à sa naissance, les eaux et les plantes se sont réjouies et tous les êtres créés par l'Esprit Bienfaisant se sont félicités,

(1) Voir en dernier lieu Gershevitch, *BSOAS*, 1958, 156, n. 2, et Hinz, *IIJ*, 1960, 154 sq., qui n'acceptent pas la traduction proposée, *IIJ*, 1958, 66 sq.

Il fut non seulement le premier prêtre, mais le premier guerrier et le premier éleveur : il a fondé, en sa personne, les trois classes sociales. Et de même qu'il a eu un rôle de fondateur, il participera, en la personne de ses fils — miraculeusement nés de sa semence, que protègent, dans le lac Kąsaoya, 99 999 *fravašis* — à l'eschatologie.

L'antique croyance aux *fravašis* se reflète dans ce *Yašt*, et notamment le mythe démiurgique où elles libèrent les eaux, font pousser les plantes et mouvoir les étoiles.

Yašt 19. — La doctrine des deux Esprits se combine avec de vieux motifs héroïques : les deux Esprits se disputent dramatiquement la possession du *X^{v}arənah*.

L'eschatologie se développe, comportant la croyance à la résurrection, et s'enrichit elle aussi de motifs héroïques : le Saošyant Astvat-ərəta « la Justice incarnée », malgré son nom abstrait, est armé de la massue des héros mythiques et, sortant du lac Kąsaoya, il en abat la Druj et met en fuite Aēšmą « Fureur », préludant ainsi à la bataille générale où les démons seront définitivement défaits.

Vidēvdāt. — Au lieu de l'opposition entre les deux Esprits, c'est Ahura Mazdā qui, directement, a pour adversaire Aŋra Mainyu (cf. *infra*, 308).

Tout le livre est empreint du dualisme le plus tranché. Son titre lui-même signifie « loi contre les démons ». Il s'agit de préserver la pureté de la création d'Ahura Mazdā et, quand cette pureté a été souillée, de la rétablir par des rites et des expiations. Tous les animaux sont répartis en « bons », qu'il est interdit de tuer, et « mauvais », qu'on est tenu de tuer. Le clivage universel s'étend au vocabulaire : il y a un autre mot pour « marcher », « manger », « tête », « bouche », etc., selon qu'il s'agit d'un être de la bonne ou de la mauvaise création (1).

(1) Cette différence recouvre probablement, comme le pense Gray, *Foundations*, 10, et *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, 1927, 427, une ancienne variation dialectale, utilisée à cette fin nouvelle.

7. L'Iran et les Philosophes, d'Héraclite à Platon (1)

Quand une ressemblance apparaît entre la Grèce et l'Iran, on peut hésiter entre deux explications : héritage commun ou emprunt historique. La Grèce avait, comme l'Iran, gardé quelque chose de l'ancienne structure socio-religieuse des Indo-Européens. Les trois classes de Platon, dans sa *République* — philosophes gouvernants, guerriers, producteurs de richesse — correspondent, dans l'Inde, non seulement aux trois castes, mais aux trois principes qui règlent les âmes comme les sociétés : *dharma* « loi morale », *kāma* « passion », *artha* « intérêt économique » (2). L'idéologie tripartie s'exprime également dans la légende du jugement de Pâris : les trois déesses symbolisent respectivement la souveraineté, la victoire, la puissance du désir (3).

Le rapprochement entre l'histoire des Ouranides et la succession Yim i šēt-Aždahāk-Frētōn, étudié ci-dessous (4), paraît devoir, pour les raisons que l'on dira, être écarté.

Il est difficile de faire la part de l'héritage et de l'emprunt dans le mythe d'Atlas et dans la dicéphalie du Vent (5).

(1) Sur l'importance de l'Iran pour la pensée grecque, les avis divergent largement. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München, 1910, exalte l'influence iranienne, la plaçant à l'origine de la philosophie grecque et de l'orphisme ; Reitzenstein qui représente Platon comme devant beaucoup à Zoroastre, reprit les vues d'Eisler, notamment dans sa conférence *Altgriechische Theologie und ihre Quellen*, 1924, et les prolongea avec l'aide d'un iraniste, H. Schaeder, avec lequel il publia *Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig, 1926. J. Bidez fut un représentant plus modéré de la même tendance : il avait eu l'attention attirée par W. Jaeger, *Aristoteles*, 1923, sur les contacts historiquement attestés entre les Mages et l'Académie. Dans son livre *Eos, ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, il a montré ce que les penseurs grecs pourraient devoir aux doctrines iraniennes.

D'autres savants se sont préoccupés de réfuter ces théories et il est remarquable que deux d'entre eux aient publié indépendamment, en s'ignorant mutuellement à cause des temps troublés, deux livres identiquement négatifs dans leurs conclusions : J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945 ; W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathuštra et des Chaldéens*, Leyde, 1951.

Beaucoup d'hellénistes préfèrent simplement ignorer la question. Enfin, il y a ceux qui, sans la trancher historiquement, en reconnaissent l'intérêt d'un point de vue comparatif (on dit aujourd'hui : phénoménologique). Ainsi F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 176.

(2) Dumézil, *L'idéologie tripartie*, 24.
(3) *Ibid.*, 28.
(4) P. 336.
(5) Ci-dessus, p. 207.

L'idée de microcosme aurait été, selon Götze, suivi par Reitzenstein, empruntée par la Grèce à l'Iran. On a vu ci-dessus (1) que cette idée était probablement déjà indo-européenne et que la forme particulière sous laquelle elle apparut en Grèce à partir du Ve siècle av. J.-C. — plus de 1 000 ans avant le *Bundahišn* — était gréco-babylonienne. D'autre part, la conception d'un géant primordial en forme de sphère, réplique en petit de l'œuf cosmique, est attestée non seulement chez les Grecs, comme l'a vu Ziegler, mais, comme on le verra ci-dessous (2), dans les livres pehlevis. Y a-t-il héritage ou emprunt, et emprunt dans quelle direction ? Nos sources grecques sont trop lacuneuses et nos sources iraniennes trop tardives pour qu'on puisse aisément répondre.

Les Grecs ont eu mainte raison de s'intéresser à l'Iran, comme on l'a exposé brièvement ci-dessus (3). A l'époque achéménide et d'abord par l'Ionie, le contact a probablement existé entre la religion de l'Iran et la philosophie naissante.

Un emprunt à l'Iran s'était déjà produit, peut-être, dans l'école de Milet, puisque Anaximandre enseignait que les cercles des astres se suivaient, en partant de la Terre, dans l'ordre que voici : *étoiles, lune, soleil.* (Et après lui, malgré Anaximène, qui déclara les étoiles plus éloignées, Parménide, Empédocle, Leucippe, Métrodore de Chios enseignèrent que le soleil marquait la limite du monde.) Or, selon l'Avesta (4), l'âme franchit en trois pas *les étoiles, la lune et le soleil,* vers la lumière infinie.

Chez Héraclite, on pourrait croire retrouver, dans le Logos et le Feu, la connexion indo-iranienne du Feu avec Ṛta-Aša. En réalité, le rôle premier était déjà donné au feu par Hippasos de Métaponte ; et quant au Logos, il n'avait pas encore chez

(1) P. 210 sq.
(2) P. 315 sq.
(3) P. 23 sq.
(4) Comme Eisler a été le premier à le remarquer, *Weltenmantel u. Himmelszelt,* I, 90. — Selon Cumont, *Lux Perpetua,* 1949, 143, cette doctrine se retrouve dans les Upaniṣads. — Cf. D.-G., *Il fuoco nell'Iran e in Grecia,* East and West (Roma), 1962, et *Il Logos nell'Iran e in Grecia,* Filosofia (Torino), 1962.

Héraclite la valeur d'un principe cosmique que lui donnèrent les stoïciens et qui permettrait de le comparer à Aša (1). D'autres traits, invoqués notamment par Luigia Stella (2), sont moins probants : le dédain des images anthropomorphes et du culte sanglant, le mépris des cadavres, objets dignes d'être jetés à la voirie. Qu'y a-t-il, en fait, de commun entre le rite mage d'exposition des morts et l'hostilité d'Héraclite envers tout rite funéraire ? Héraclite est adversaire de toutes les pratiques religieuses ; il rencontre sur deux points l'attitude iranienne : l'absence d'images divines et la proscription du sacrifice sanglant. Mais ce dernier trait n'est pas particulier à l'Iran (ni commun à tout l'Iran), et un autre chez Héraclite est contraire à Zarathuštra : il ne fait pas exception pour le culte du feu, que Zarathuštra exalte.

Empédocle garde quelque chose du naturalisme ionien mais, héritier aussi du piétisme orphique de la Grande-Grèce, revient à un dualisme plus tranché que la doctrine d'Héraclite. Il sauve la permanence de l'Être parménidien en posant des éléments irréductiblement éternels (contre l'élément unique des Ioniens, l' « échange » d'Anaximandre ou l'harmonie d'Héraclite). Ces éléments sont dieux.

Aux quatre éléments s'ajoutent, pour les combiner et les séparer, deux principes de même rang qu'eux, qu'il reprend au monde des apparences de Parménide (et, à travers lui, à Hésiode) : Neikos et Philia. Il ne croit pas comme Héraclite que Neikos (la Haine) produise Philia (l'Amitié) : ce sont pour lui deux pouvoirs rivaux.

Ces deux pouvoirs règnent alternativement, dans le détail — plantes, animaux, hommes — et dans l'ensemble, selon la Nécessité qui fixe le moment où chaque « ascendance » décline : à

(1) H. Surig, *De betekenis van Logos bij Herakleitos*, Nijmegen, 1951. Cf. toutefois D.-G., art. cit. note précédente.

(2) *Eraclito, Efeso e l'Oriente*, *Rendiconti Accad. Lincei*, 1927, 571 sq. Aug. Gladisch, *Herakleitos und Zoroaster*, 1859, fut réfuté par Zeller, cf. Hopfner, *Orient u. griech. Philosophie*, 83.

une phase dans laquelle l'amour croît jusqu'à la perfection (et où l'on retrouve le Parfait, en forme de sphère, de Parménide), succède l'irruption de la haine, et ainsi de suite.

On peut voir dans cette doctrine un reflet du système iranien qui fait régner successivement Ahura Mazdā et Aŋra Mainyu (1). On notera en particulier la similitude entre l'irruption de la haine dans la sphère parfaite et celle d'Aŋra Mainyu et de ses démons dans l'Œuf où Ahura Mazdā avait enveloppé les dieux, selon la notice de Plutarque. Bidez et Cumont énumèrent quelques autres traces iraniennes chez le philosophe d'Agrigente et concluent que « ce fut sans doute grâce à ses accointances avec les milieux pythagoriciens qu'il put avoir quelque notion des croyances du clergé mazdéen ». Quoique le dualisme d'Empédocle contienne un trait essentiel, l'éternel retour, qui est absent de la doctrine iranienne, le parallélisme est pourtant remarquable ; il se continue dans le culte des éléments et, peut-être, dans cette « sorte d'apothéose par l'épreuve du feu » (Cumont) qu'a paru rechercher Empédocle en se jetant dans l'Etna.

Chez Platon, dans sa dialectique comme dans ses mythes, on a cru découvrir une influence précise de l'Iran (2).

(1) Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, I, 239.
(2) Cf. J. D.-G., *Ormazd et Ahriman*, 1953, 99 sq.

CHAPITRE IV

D'ALEXANDRE A MAHOMET

A) LA PÉRIODE PARTHE

Il est impossible d'écrire l'histoire de la religion iranienne pendant le demi-millénaire qui va de la conquête d'Alexandre à l'avènement des Sassanides. On ne peut qu'essayer de grouper les renseignements puisés aux diverses sources (1).

La tradition mazdéenne est presque muette. Le *Dēnkart* (Madan, 412) dit seulement que Valaxš fils de Valaxš (l'un des rois Vologèse, mais lequel ?) fit réunir l'*Avesta* et le *Zand*, qu'avait volés Alexandre. Et la notice est suspecte (2).

Ce qui est certain, au contraire, c'est que la religion de l'Iran, à cette époque, se mêla d'un apport étranger, hellénique et sémitique, dont l'importance réelle est, il est vrai, difficile à estimer.

1. Les Arsacides

Les Arsacides (3), en évinçant peu à peu, dans le cours du IIIe siècle et au début du IIe, les Séleucides, commencèrent par s'helléniser. Ils prirent le titre de philhellènes, adoptèrent l'écriture et l'art grecs ; ils firent graver des dieux grecs sur leurs monnaies. Se

(1) Unvala, *Observations on the religion of the Parthians*, Bombay, 1925. A mettre à jour au moyen des études citées ci-dessous, surtout Widengren, *Stand. und Aufgaben*, 112 sq.

(2) Cf. p. 40 sq. : « La Fixation de l'Avesta ».

(3) Les Arsacides (du nom de leur ancêtre Arsak) provenaient de la Parthie. Cette région, en territoire soviétique, est fouillée très activement depuis une douzaine d'années, notamment à Nisa. Les trouvailles qui y ont été faites paraissent devoir éclaircir non seulement l'origine des Parthes, mais toute leur histoire. On trouvera une bonne orientation bibliographique dans Sznycer, Ostraca d'époque parthe trouvés à Nisa (U.R.S.S.), *Semitica*, 5, 65 sq. — Voir maintenant Diakonov-Livsic, *Dokumenty iz Nisy*, Moskva, 1960. Pour les découvertes plus récentes, on consultera la revue *Vestnik Drevney Istorii*.

considéraient-ils comme des dieux ? C'est attesté pour trois d'entre eux (1) : un roi imberbe, peut-être Phriapitius, s'appelle, sur une monnaie, *theos* ; Artaban II s'appelle *theopatōr* ; les Grecs donnèrent, non officiellement, à Phraatès IV le titre de dieu tout-puissant.

Ammien Marcellin (23, 6.4-6), constatant que les Sassanides se disent frères du soleil et de la lune, rapproche cela du culte divin dont Arsak était l'objet, mais sans dire si ce culte lui était déjà adressé de son vivant — ce qui est douteux. Bien plus probablement, la divinisation des rois vivants paraît, chez les Arsacides, un emprunt aux dynastes grecs, successeurs d'Alexandre. Cette coutume, chez ceux-ci, est d'abord attestée chez Antimaque (fils d'Euthydème), que ses monnaies appellent un dieu, puis chez Antiochus IV, qui (en 175) prend la couronne radiée du dieu Hélios (2) et (en 169) le titre d'Épiphane, se considérant comme la manifestation de Zeus.

On discute de l'origine de cet usage séleucide, prélude au culte des empereurs romains. Il me paraît remonter à l'exemple d'Alexandre : c'est particulièrement clair dans le cas d'Antiochus, qui se considérait ouvertement comme un nouvel Alexandre et comme le restaurateur de son Empire.

Quant à Alexandre, s'il ne s'est pas lui-même proclamé dieu, l'épisode de l'oasis d'Ammon eût suffi, à lui seul, à accréditer la légende de sa divinité.

Phraatès (181-174) (3) se fait représenter sur ses pièces avec une massue sur l'épaule, c'est-à-dire en Héraklès (4).

(1) Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, ²1950, 92.
(2) Avant lui, Alexarque d'Ouranopolis s'était appelé le soleil et avait mis le soleil sur ses monnaies. Tarn, 92 et 210.
(3) Pour les dates, je suis Newell, The Coinage of the Parthians, *Survey of Persian Art*, I, 475 sq. Morgan, *Numismatique de la Perse antique*, 1927-1933, est utile comme répertoire. Sur les faits d'histoire générale, voir Justi, *Geschichte Irans, Grundr. der iran. Phil.*, II, 395 sq. On peut consulter aussi la *Cambridge Ancient History*, IX, X et XI, et Debevoise, *A political History of Parthia*. — B. Ph. Lozinski, *The original homeland of the Parthians*, 1959, est à jour dans sa bibliographie mais faux dans sa méthode et ses résultats. — Un grand corpus des monnaies parthes est en voie de publication par A. Simonetta, de Florence.
(4) Unvala, 10.

Sous Mithridate Ier (171-138), véritable fondateur de l'empire arsacide, on voit apparaître Zeus aétophore, Héraklès, Nikè, Déméter. Les deux premiers, ainsi que les Dioscures, figurent également sur les monnaies des cités grecques soumises à Mithridate. Le type de pièce à Zeus aétophore remontait à Alexandre ; Héraklès était le héros gentilice des Séleucides (1). On le trouve également invoqué sur une inscription grecque de Kerefto, dans le Kurdistan (2).

Phraatès II (138-127) montre les bonnets des Dioscures (comme avant lui Séleucus, Eucratidès et d'autres), Nikè et Dionysos. Antiochus VII (129), Pallas Nicéphore ; Phraatès III (70-57), Nikè, Pégase ou la massue ; en outre, il se fait représenter tenant l'aigle couronné par une Tychè poliade.

Phraatès IV (37-32) introduit Apollon en qualité de dieu solaire, ainsi que Janus, Aequitas, un génie bachique et peut-être Harpocrate (3) ; il est imité par Gotarzès (40-51 apr. J.-C.) et Vardanès (41-45).

Deux inscriptions du Parthe M. Ulpius Chresimus (118 ap.) honorent Men, le dieu asianique, et Artémis, le Soleil, la Lune et Zeus dolichène (4).

Cependant, à partir du milieu du Ier siècle de notre ère, une réaction s'est dessinée contre l'hellénisme. Les dieux iraniens reparaissent ; ils n'ont peut-être jamais été tout à fait absents, sous leur déguisement grec. Il faut, pour le prouver, une circonstance exceptionnelle, comme dans le cas du monument d'Antiochus de Commagène. Les noms des rois arsacides témoignent dans le même sens : Mithridate, Tiridate, Artaban ne se seraient pas appelés ainsi s'ils n'avaient vénéré Mithra, Tir (Mercure), Arta (5).

Nous tenons de Tacite (6) que Mithra était adoré dans tout l'empire parthe et de Cassius Dion que Tiridate, roi d'Arménie, pour flatter Néron, lui déclarait le vénérer à l'égal de Mithra.

C'est sur une monnaie de Vologèse Ier (51-58) qu'apparaissent pour la première fois des caractères pehlevis (7), tandis que la légende

(1) Unvala, 7. Morgan, pl. I à III.
(2) Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien*, Lund, 1946, 171, et n. 1.
(3) Unvala, 8. Autres attestations chez Bellinger, *Final Report... Dura Europos*, VI : *Coins*, 1949.
(4) P. 18 et 19.
(5) Le personnage le plus fréquent au revers de toutes les monnaies arsacides (depuis Mithridate Ier), archer imberbe assis sur l'*omphalos*, rappelle l'Apollon des pièces séleucides quoique portant un costume iranien. On a cru y voir Mithra — telle était l'opinion de Howarth, *Numismatic Chronicle*, 1906, 221 sq. La présence de la légende Arsakès, éponyme de la dynastie et titre repris par chacun des rois, ainsi que, parfois, l'identité de physionomie avec le souverain figurant à l'avers engagent à interpréter ce personnage comme Arsakès lui-même. Telle est la doctrine suivie notamment par Bellinger, *Final Reports on Dura Europos*, VI : *Coins*, 1949, *passim*.
(6) *Ann.*, 12.13 ; Dio Cassius, 63.5 ; cités Unvala, p. 17.
(7) Henning, Mitteliranisch *(Handbuch der Orientalistik)*, Leiden, 1958, 40.

grecque s'est faite presque illisible. Il est commode de dater de son règne la réaction iranisante : ceci rejoint la notice du *Dēnkart* citée ci-dessus (1).

Les *ostraca* de Nisa se situent entre le IIe avant et le Ier siècle après J.-C. Le parchemin d'Avroman date probablement de 53 de notre ère (2). On y voit en usage le calendrier zoroastrien : le mois *Haurvatāt* y est nommé. Un autre Amšaspand, Vohu Manah, semble figurer dans une inscription pehlevie d'époque arsacide (3).

Un autre trait d'iranisme des derniers arsacides, c'est le culte du feu, même si l'autel du feu n'apparaît qu'une seule fois sur leurs monnaies : sur une pièce de Vologèse IV, l'avant-dernier de la dynastie (4).

Les prêtres des Arsacides étaient des Mages.

Les Parthes enterraient ou brûlaient leurs morts (5). Mais ce sont des usages qu'ils ont pu hériter — indirectement — des Achéménides, aussi bien que des Grecs.

Aucune littérature religieuse mazdéenne, clairement assignable à l'époque arsacide, n'a été conservée (6).

C'est avec l'aide des Parthes que la dynastie des Macchabées put résister à Hérode d'Idumée, le protégé de Pompée ; et les Juifs gardèrent toujours l'espoir de voir se lever chez les Parthes un nouveau Cyrus, même après la catastrophe de 70, dont Vologèse, par sa neutralité, s'était fait le complice (7).

Quant aux chrétiens, la chronique syriaque d'Arbèle (8) témoigne qu'ils furent persécutés.

En dehors des territoires soumis aux Arsacides, à l'ouest comme à l'est de leur empire, on trouve la même persistance iranienne, sous la même intrusion hellénique.

2. Hatra, Assur, Dura

Trois sites de Mésopotamie, fouillés en notre siècle, Hatra, Assur et Dura, laissent entrevoir ce qu'était la situation religieuse dans les villes cosmopolites de ces marches occidentales de l'Empire arsacide.

(1) Mais on ne sait pas lequel des Vologèse le *Dēnkart* avait en vue.
(2) Henning, *ibid.*, 29.
(3) P. Jensen, *SBAW*, 1919, 1048 ; mais non sur une monnaie, Drouin, *Rev. Numism.*, 1889, 249 sq., 382 sq., Wikander, *Vayu*, 36.
(4) Unvala, 23.
(5) Unvala, 29 sq. — Selon Justin, 41.3, 5-6, ils avaient repris aux Mèdes leurs usages funéraires.
(6) Sur les origines du *Chant de la Perle*, v. 271.
(7) Unvala, 38 sq. — Widengren, Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes, *Vetus Testamentum*, Supplément IV, 1957, 194 sq.
(8) Citée Widengren, *Stand u. Aufg.*, 138.

La religion qui domine, dans ces villes composites, est la religion astrale de la population sémite, avec des apports grecs et iraniens (1).

a) *Hatra*

Le palais de Hatra (2) comporte une construction adventice, de forme carrée, qui a toutes les apparences d'un temple du feu. Une chambre intérieure ouvre par une seule porte sur un couloir qui en fait le tour. L'accès au couloir se fait soit par derrière, soit du même côté que la porte susdite, mais pas dans l'axe de cette porte : on paraît avoir voulu éviter que le visiteur, en entrant dans le couloir, voie l'intérieur de la chambre. Celle-ci renfermait donc, probablement, le feu sacré. Cette interprétation est confirmée (3) par la présence, au portail du palais, d'un relief de Hélios-Mithra.

Dans la ville dont le palais occupe le centre, deux autres temples ont été mis au jour (4). Un buste du Soleil, en bas-relief, se retrouve dans le premier, tandis que le second en présente un de la Lune (Séléné ou Nanai) (5). Celle-ci figure aussi, dans le même temple, sur un autre relief, en pied à côté de deux personnages féminins.

D'autres symboles de la religion astrale ont été trouvés, surtout dans ce même premier temple. Une statuette représente la déesse Samai « Ciel », celle dont parle Lucien dans *De Dea Syria*, 33. Le nom sémitique du ciel se prêtait à un jeu de mots avec le grec σημεῖον « étendard, *signum* », et c'est ainsi que les étendards faits de cinq ou six disques « planétaires » se trouvaient mériter doublement leur nom de σημεῖα : comme signaux et comme représentations du ciel.

Trois de ces étendards sont figurés à Hatra. Une première fois (dans le premier temple), un aigle, oiseau solaire, est dressé en face d'un *sēmēion* fait d'un croissant, d'un disque solaire, d'un disque plein et de trois anneaux.

Une autre fois, un étendard tout semblable est flanqué d'Orion et de son chien Sirius (6).

Un troisième étendard, avec un disque de plus, figure enfin sur un relief plus complexe du premier temple. Cerbère est tenu en laisse

(1) La cour arsacide de justice à Babylone, au temps de Septime Sévère, est décrite par PHILOSTRATE, *Vita Apollon.* I, 25, comme une salle voûtée avec les dieux des étoiles peints sur la voûte. Cité d'après L'ORANGE, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship*, Oslo, 1953, p. 35.

(2) W. ANDRAE, *Hatra*, I, 1908, II, 1912. Cf. ERDMANN, *Das iranische Feuerheiligtum*, p. 25 et fig. 3. — Sur l'histoire de la ville, cf. MARICQ, *Syria*, 1955, p. 273 s.

(3) ERDMANN, 25.

(4) Par des fouilles commencées en 1951. Tout ce qui suit est d'après Harald INGHOLT, Parthian Sculptures from Hatra, *Memoirs Connecticut Academy*, 1954.

(5) Sur Nanai, HOFFMANN, *Auszüge persischer Märtyrer*, 1880, 130 sq. Nanai était le pendant sémitique d'Anāhitā, comme Artémis en était l'équivalent grec. Cf. WIKANDER, *Feuerpriester*, 74.

(6) Relief conservé au musée d'Istanbul.

par un Hadès debout au milieu du tableau, de face, l'étendard planté à sa droite. La hache dont il est armé (outre une longue épée) rappelle celle de Nergal. D'autre part, son costume iranien et, plus encore, deux serpents et deux scorpions semblent l'assimiler à Ahriman. Dans le champ du relief, à droite en haut, est figurée une statue d'Atargatis assise, tenant à la main un autre étendard de même espèce. (Une statuette d'Atargatis provenant de Hatra est au musée d'Istanbul.)

Le même Hadès-Nergal-Ahriman, enfin, figure encore une fois, semble-t-il, dans le premier temple : en un relief d'un autel en l'honneur d'un défunt appelé KNZYW et représenté par une statuette, on voit cette divinité chevelue et barbue et vêtue à la parthe, brandissant une hache et deux serpents.

Au centre ou au sommet de cette religion à prédominance astrale, le dieu que des inscriptions appellent MRN « Notre Seigneur » est apparemment supérieur à Baal Shamin « Maître des cieux », nommé plusieurs fois avec lui. Il forme une triade avec Martan « Notre Dame » et Bar Marayn « Fils des deux Seigneurs (c'est-à-dire du Seigneur et de la Dame) ». On nomme aussi, avec lui ou avec eux, les déesses Atargatis et Allāt et le dieu lunaire Šahrū (1).

b) *Assur*

Sur Assur v. O. Reuther, Parthian religious buildings, *Survey*, I, 435.

c) *Dura-Europos*

La même religion, essentiellement sémitique et astrale, a prévalu à Dura-Europos : on y trouve notamment, comme l'a montré Ingholt (2), un autel où est représenté un *vexillum* et où est invoquée, par l'espèce de jeu de mots expliquée ci-dessus, la déesse CHMIA, c'est-à-dire Semaia.

Dura, d'abord forteresse séleucide, puis ville caravanière sous les Parthes et enfin bastion du limes romain sur l'Euphrate, a livré aux fouilleurs une grande variété de documents religieux, où le mazdéisme se signale à première vue par son absence (3).

Sous les Séleucides, Dura paraît n'avoir adoré que des dieux grecs : ceux de la dynastie régnante, Zeus Olympios, Apollon et Artémis. Ces dieux survivent sous les régimes suivants, mais ce

(1) Ingholt, *Parthian Sculptures*, 28 et 47.
(2) Ingholt, *Parthian Sculptures*, 48.
(3) En attendant la publication complète des *Final Reports* sur les campagnes de fouilles de l'Université de Yale (parus : *Coins*, 1949, *Synagogue*, 1956), on a les *Reports* provisoires, notamment le *Preliminary Report on the VII and VIII Seasons*, 1939 (contient le *Mithreum*). L'ouvrage de Cumont, *Les fouilles de Dura-Europos*, 1926, est dépassé par celui de Rostovtzeff, *Dura-Europos and its Art*, 1938 (avec une vue d'ensemble, 58 à 68, sur les faits religieux).

n'est plus guère qu'une survivance officielle et nominale. En réalité, la religion, comme la masse des habitants, est sémitique. On adore à Dura des divinités de Babylonie (Bel, Šamaš), de Babylonie ou d'Elam (Nanaia), de Mésopotamie (Aphlad, Artemis Azzanathcona), de Syrie du Nord et d'Anatolie (Hadad, Atargatis), de Phénicie (Adonis), de Palmyre (Ba'al shamin, Malaxbel, Jahribol, Aglibol) et d'Arabie (Arsu).

Ces divinités et leurs cultes n'étaient pas simplement juxtaposés. Des équivalences s'étaient établies entre eux et ils tendaient à se ramener à trois types : un dieu du soleil, un dieu du ciel, une grande déesse. Ce mouvement d'unification devait aller plus loin et aboutir à la prédominance du dieu solaire, à une espèce de monothéisme dont s'emparèrent les philosophes grecs, puis les empereurs romains, et qui sans doute rayonna aussi vers l'est (1).

Les Grecs de Dura n'avaient aucune peine à adorer sous des noms grecs ces grandes divinités sémitiques qui avaient déjà plusieurs noms : Apollon, Zeus, Artémis n'étaient qu'une appellation de plus. En fait, aucun dieu n'était adoré selon le rituel grec, dans un temple de style grec.

Les Parthes paraissent s'être adaptés sans plus de difficulté à cette situation. On n'a pas retrouvé un seul temple du feu. On n'a pas non plus retrouvé le nom d'Ohrmazd ni d'aucune autre divinité iranienne, ce qui ne veut pas dire qu'ils aient été oubliés, que des équivalences n'aient pas été senties. Ceci était particulièrement aisé dans le cas du dieu solaire puisque la représentation qu'on s'en faisait, sur un char attelé de chevaux, répondait à la description de Mithra selon les *Yašts* (2).

Le dieu du ciel était sans doute aussi facile à identifier à Ohrmazd, sous ses vocables sémitiques, *Bel*, *Ba'al shamin*, *Gad*, etc. (3), ou grecs, *Zeus megistos*, *olympios* ou *kyrios* ; de même, la Grande Déesse syrienne, déjà confondue avec Artémis, pouvait l'être avec Anāhitā.

Il ne faudrait pourtant pas se faire un tableau trop clair de ces équivalences. En effet, le dieu au char n'a pas pour nom grec *Apollon*, comme on s'y attendrait, mais *Zeus theos*, par exemple. Sans doute le dieu solaire, en passe de devenir dieu unique, débordait-il déjà sur le dieu du ciel. Mais alors, comment les Iraniens l'appelaient-ils ? Mithra ou Ohrmazd ?

D'ailleurs, même la réduction à trois grands types divins n'em-

(1) Cf. *infra*, p. 243.

(2) Les Iraniens ne faisaient que reprendre leur bien, si l'on admet l'origine iranienne du dieu au quadrige ; cf. ci-dessous, p. 231.

(3) Gad est la Tychè masculine, le grand dieu protecteur d'une ville (Palmyre, Dura, etc.) ; sur son identification au Ba'al shamin, cf. *Preliminary Report of the VIIth and VIIIth Seasons*, 260. Sur la valeur et l'importance de la Tychè dans la *Koinē* religieuse hellénistique, Bussagli, *RHR*, 1951, 135, n.

brassait peut-être pas tous les dieux que l'on pouvait vénérer à Dura. C'est ainsi que l'Héraklès fréquent dans cette ville paraît échapper à ce cadre et n'est peut-être là que pour représenter l'Hercule iranien Vərəθraγna.

Sous les Romains, trois nouvelles religions ont pris pied à Dura : le mithraïsme, le christianisme et le judaïsme. La synagogue, décorée de fresques sur lesquelles ont été ajoutées des inscriptions pehlevies, date de 245, donc de l'époque sassanide (1).

Le *mithraeum*, représentant la religion à mystères répandue dans tout le monde romain, porte, de ce fait, indirectement témoignage sur la religion arsacide, dans la mesure où il en dérive (2).

3. Le Dieu au char

C'est encore de l'époque arsacide — du IIIe siècle av. J.-C. — qu'il faut dater, semble-t-il, la première représentation du dieu au char. Elle apparaît sur la coiffure rituelle d'une reine sace, trouvée dans un tumulus de Karagodeuashch (Russie méridionale). Selon Rostovtzeff (3), « l'adoration du dieu au char, aux époques hellénistique et romaine, en Mésopotamie et dans d'autres régions du Proche-Orient, remonte à l'Iran et aux temps les plus anciens de son histoire ». Cependant, Tarn est moins affirmatif : « It still remains to be ascertained whether the original Greek and Iranian conceptions of the quadriga were independent of each other or, if not, how they were related (4). »

4. Centres religieux

Les centres religieux de l'Iran, à l'époque arsacide, semblent avoir été Istaxr, Šīz et Ragā. De cette dernière, on n'a aucun vestige antérieur à l'époque musulmane. Mais le site de Šīz semble avoir été l'actuel Taxt i Suleiman (« Trône de Salomon ») en Azarbaijān, remarquable pour son lac à l'intérieur de l'enceinte (5). On y trouve des restes de constructions arsacides.

Les écrivains classiques enrichissent notre connaissance de la

(1) Sur les rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque parthe, v. WIDENGREN, *Vetus Testamentum*, suppl. IV, 1957, 197 sq. Plus généralement, GRAY, *ERE*, 7, 562, et MARMORSTEIN, *ZNT*, 1927, 231 sq., cité MENASCE, *Škand gumānīk*, 180.

(2) Cf. ci-dessous, p. 248.

(3) *Dura Europos and its art*, Oxford, 1938, 63.

(4) TARN, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1938, 211.

(5) A. GODARD, Les monuments du feu, *Athār e Irān*, III, fig. 25 et 26 ; K. ERDMANN, *Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig, 1941, 25 et pl. IV. Ces deux études sont les meilleures qui existent sur l'archéologie des sanctuaires du feu, de toute époque. RINGBOM, *Graaltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, est fantastique, Cf. p. 275.

religion à l'époque arsacide. Erdmann (1) en résume quelques-uns comme suit :

« Strabon rapporte qu'en Cappadoce la tribu des Mages est très nombreuse, pour servir les nombreux sanctuaires qui y sont consacrés aux divinités perses. A côté de ces sanctuaires, où l'on offrait notamment des sacrifices d'animaux, il y avait des *Pyraitheia*, comportant une grande chambre au milieu de laquelle un autel supportait un feu éternel. Chaque jour, les mages entraient dans cette chambre et y restaient à peu près une heure en chantant devant le feu. Chacun tenait à la main un faisceau de baguettes et portait sur la tête une tiare dont les bouts, revenant sur les joues, couvraient la bouche. Les mêmes rites étaient accomplis dans les sanctuaires d'Anāhitā et d'Omanos, divinités auxquelles étaient aussi consacrées des chambres.

« Diodore raconte qu'à la mort du roi, on avait éteint le feu.

« Pausanias dit des Lydiens que dans chacun de leurs sanctuaires il y avait une maison et dans celle-ci, sur l'autel, de la cendre d'une autre couleur que la cendre ordinaire. Quand un mage entrait et avait apporté du nouveau bois à l'autel, il se mettait d'abord une tiare sur la tête, puis il chantait l'invocation aux dieux, en une langue barbare inintelligible aux Hellènes. Et il fallait allumer le bois sans feu et en faire jaillir la flamme.

« Appien décrit en détail un sacrifice que Mithridate offre à Zeus patrios et, même s'il ne nous disait pas que les rois perses de Pasargades procédaient de même, nous verrions qu'il s'agit de formes du culte du feu (2). »

Selon Isidore de Charax (3), un « feu immortel » brûlait dans le sanctuaire d'Asaak (4), où s'était fait couronner le premier Arsacide.

Nombreux sont les témoignages concernant le culte d'Anāhitā. Isidore de Charax signale (5) à Ecbatane un temple d'Anaïtis « où l'on sacrifie en permanence », c'est-à-dire (6) où le feu est perpétuellement allumé. Dans la même ville, Polybe parle de la statue et

(1) *Das iranische Feuerheiligtum*, 24. Le même auteur, 80, n. 186, réunit les témoignages — Strabon, XVI, 1, 4 ; Pline, *Hist. nat.*, II, 105-107, Yakut, 77 ; Ouseley — au sujet de sources de naphte ou de feux naturels, à Démétrias près d'Arbèle, à Suse et à la frontière du Fars. — Il faut désormais écarter, selon Ghirshman, *Syria*, 1950, 205 sq., Masjid i Suleimān (« Mosquée de Salomon »), car il n'y avait pas d'émanations inflammables. Deux terrasses subsistent, dont l'une, en appareil cyclopéen, date, selon le même Ghirshman, du début de la période achéménide. Il est possible qu'à l'époque arsacide des salles souterraines aient abrité un feu perpétuellement entretenu.

(2) Strabon, XV, 3, 15. — Diodore, *Bibl. hist.*, XVII, 114, 4. — Pausanias, *Graec. descr.*, V, 27, 3 sq. — Appien, *Mithridate*, 66.

(3) *Stationes Parthicae*, 11, cité Wikander, *Feuerpriester*, p. 76.

(4) Localisation incertaine.

(5) *Stationes*, 6.

(6) Wikander, *Feuerpriester*, 69.

du temple d'Ainê (corruption d'Anaïtis), que voulut piller Antiochus III en 209 av. J.-C. (1).

Élien (2) cite un temple d'Anaïtis en Élymaïde, où étaient entretenus des lions apprivoisés.

Des statuettes et reliefs d'époque arsacide paraissent représenter Anāhitā (3) : notamment la statuette de bronze de Nihavand (musée de Téhéran), la terre-cuite de Suse (Louvre) et celle qui est conservée à Berlin (4) et où l'identité de la déesse est précisée par divers détails, notamment son emblème, l'étoile-rosette (planète Vénus) (5).

Anaïtis était particulièrement populaire en Lydie, en Phrygie, (Philadelphie, Hiérocésarée, Hypaipa), dans le Pont (Zéla) et en Cappadoce (6). A Zéla, dit Strabon (7), se pratiquait la prostitution en l'honneur de la déesse. Était-ce un trait du culte iranien ? Nous ne sommes pas sûrs du contraire. Wikander, p. 89, suggère que « la polémique contre la prostituée, qu'on peut lire en divers passages de l'Avesta et notamment dans le *Yašt* d'Anāhitā, est dirigée très vraisemblablement contre des formes concurrentes de son culte, où cet usage était reçu ».

C'est un autre genre de culte qu'évoque Plutarque (8), quand il parle du « temple de la déesse guerrière que l'on pourrait comparer à Athéna ». « L'allusion à Anāhitā est évidente, écrit justement M.-L. Chaumont, *RHR*, 1958. Mais il est incertain, poursuit-elle, si l'expression de *thea polemikè* s'applique à l'Anāhitā vénérée par Artaxerxès II ou bien à ce qu'elle était devenue à l'époque de Plutarque. » Il résulte en tout cas du passage de Plutarque que le caractère guerrier de cette déesse, à laquelle les Sassanides allaient consacrer des têtes d'ennemis vaincus, remonte au moins au Ier siècle de notre ère. On peut probablement remonter plus haut encore, grâce au témoignage d'Hérodote sur Xerxès sacrifiant, en partant pour la guerre, à « Athéna Troyenne ».

Anāhitā était également répandue en Arménie.

(1) Polybe, X, 27. Wikander, 69.
(2) *De natura animal*, XII, 23. Wikander, 70.
(3) Wikander, *Feuerpriester*, 61.
(4) Sarre, *Survey of Persian Art*, IV, pl. 134 B. Les trois documents sont repris dans L. Ringbom, Zur Ikonographie der Göttin Ardvī Sūrā Anāhitā, *Acta Academiae Aboensis*, 1957. Les deux premiers sont dans Ghirshman, *Iran* (Penguin), 1954, pl. 28 *d* et 39 *a*.
(5) Phillis Ackermann, *Survey*, I, p. 215.
(6) Ces sanctuaires sont énumérés par Wikander, *Feuerpriester*, 77 à 91. — Widengren, *Stand u. Aufg.*, 116, veut aussi, sans preuves, retrouver Anāhitā dans « Commagène, ma patrie qui nourrit tout ».
(7) XII, 3, 37.
(8 *Artaxerxes* II, chap. III.

5. Arménie

L'Arménie fut soumise à l'influence iranienne dès le temps de l'Empire mède. Cette influence y fut prédominante, au point de vue religieux, jusqu'à la christianisation, qui eut lieu en grande partie dans la seconde moitié du IIIe siècle (Grégoire l'Illuminateur). Nos sources sur le « paganisme » arménien datent de l'époque sassanide, mais la situation qu'elles décrivent était déjà telle à l'époque arsacide ; de façon générale, le vocabulaire arménien, par ses nombreux emprunts à la langue parthe, atteste que l'iranisation s'est faite principalement à cette époque.

Agathange, historien de la conversion (1), dit que Tiridate appelait Aramazd « créateur du ciel et de la terre ; père de tous les dieux, spécialement d'Anahit, Mihr et Nanê ; donneur d'abondance et d'embonpoint ». Et c'est contre Aramazd que Moïse de Chorène polémise, en disant qu'il n'existe pas. Agathange le met en relation avec la fête du Nouvel-An. Ses grands sanctuaires étaient à Ani, à Bagavan et sur le Mont Pałat. Aramazd est l'ancienne forme de son nom, antérieure à celle sous laquelle il fut connu à partir du Ve siècle de notre ère.

Spandaramet servit aux auteurs chrétiens du Ve siècle à traduire Dionysos (mais ils employaient aussi l'expression Ormzdakan gad). *Sandaramet*, forme « perse » correspondante, signifiait, au pluriel, les enfers. On voit comment s'est diversement déformée l'acception de l'Amšaspand patronne de la terre.

Haurvatāt-Amərətāt, de façon analogue, fondues en *haurotmaurot*, désignent une fleur.

La divinité la plus populaire était Anahit (2), ce dont témoignent déjà Strabon, Pline et Plutarque, avant Agathange et Moïse de Chorène. Strabon signale à Akilisène, comme à Zéla, la prostitution pratiquée en son honneur ; tandis que Lucullus a vu, nous dit Plutarque, des troupeaux de génisses destinées à la déesse, à Aštišat.

Certains mois et jours étaient consacrés au soleil et à la lune, c'est-à-dire probablement à Mithra et à Anāhitā. (Déjà Xénophon note dans son *Anabase* des sacrifices de chevaux au soleil.)

Mihr (Mithra), fils d'Aramazd comme on l'a vu ci-dessus, avait, nous dit Agathange, un temple à Bagayaŕinc (3) et sa popularité est attestée par des noms de personnes tels que Mihran, Mihrdat et Mehruzan.

(1) Cité par ANANIKIAN, Armenia, *ERE*, I, 794, auquel j'emprunte tout ce qui suit. L'article serait, paraît-il, à refaire, à l'aide des inédits de Vienne (couvent des Pères Mékhitaristes).

(2) MARKWART, *Wehrot u. Arang*, Leiden, 1938, 186.

(3) Nom qui suppose l'iranien **baga-yada* « adoration de *baga* » et qui semble prouver que *baga* était une appellation de Mithra.

Cependant, il était en concurrence avec Vahagn <Vərəθraγna (1), qui composait, selon Agathange, une ancienne triade avec Aramazd et Anahit (2).

Les Arméniens connaissaient aussi Ahriman, la *druj*, le *yatuk*, Aždahā et Višap. Ils croyaient à un pont que devaient franchir les âmes des morts, et en un lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer.

Un feu *hurbak* est attesté, probablement <**farnbāg*. Moïse rapporte que les rois arsacides avaient laissé s'éteindre le feu d'Aramazd, qui doit brûler éternellement, et qu'Artaxšēr (3) ordonna qu'on l'entretînt.

Selon Tacite, les Arméniens offraient des chevaux à l'Euphrate et interrogeaient les vagues et l'écume du fleuve. Apąm Napāt semble transparaître sous Npat et le *Niphatēs* de Strabon.

Le calendrier zoroastrien s'était acclimaté. Le mois de Tīr s'appelait Trē, et le même Tīr ou Tiur était connu en mythologie. Le mois de Mithra était Mehekan, celui du Feu Ahekan et celui des *Fravašis* Hrotiç.

Les écrivains arméniens remplacent, dans la liste des planètes, le nom traditionnel de Saturne, *Kevan* (vieux nom babylonien), par *Zruan* (4).

En résumé, « il est probable que les anciens Arméniens concevaient leur panthéon comme formé de : Aramazd, dieu principal ; Anahit, déesse principale et favorite ; Vahagn, dieu national de la guerre et de l'héroïsme ; le soleil et la lune ; Mihr ; Tir, dieu de la destinée humaine, mis en relation, sous l'influence grecque peut-être, avec la science et l'éloquence. Il y avait aussi les sémitiques Nane, Astlik et Baršam (Ba'al Šamin) » (5). Mais ils connaissaient aussi Zurvan.

6. Susiane et Perse

Deux provinces d'Iran, à l'époque parthe, sont particulièrement intéressantes par leur monnayage : l'Elymaïde ou Susiane et, surtout, la Perse ou Perside.

En Elymaïde (6), les plus anciennes monnaies sont purement

(1) C'est par une erreur bizarre qu'Ananikian classe Vahagn parmi les *Fravašis*. Son identité avec Vərəθraγna ne fait aucun doute.
(2) Sur Vahagn, voir l'article de Dumézil, Vahagn, *RHR*, 1938, 152 sq.
(3) C'est en réalité Šāpūr, fils d'Artaxšēr, qui conquit l'Arménie, comme le fait observer Ananikian.
(4) Junker, *Uber iran. Quellen*, 169.
(5) Ananikian, p. 802.
(6) Hill, Coinage of ancient Persians, *Survey of Pers. Art*, I, 404 sq. J. de Morgan, *Numismatique de la Perse antique*, 2 vol., 1933.

grecques, par les légendes, les sujets, le style. Vers 80 av. notre ère, l'influence parthe est sensible dans le style ; en même temps apparaît le sigle (d'origine élamite ?) du ciel (?). Puis, à ce sigle s'ajoutent le croissant et l'étoile. C'est le cas notamment sous Orodes (entre 50 et 100), prince qui n'a de commun que le nom, semble-t-il, avec Orodes le Parthe. Que signifie cette « étoile » ? Pour Unvala, *Observations*, p. 9, c'est le soleil, et telle est en effet la valeur attribuée depuis très longtemps, en Orient (1), à ce signe en association avec le croissant. On peut cependant songer aussi à une planète, notamment à Vénus ; la lune et Vénus indiqueraient alors Artémis, laquelle apparaît, tantôt en buste, femme à la couronne murale et radiée, tantôt en chasseresse (2). Artémis était l'homologue grec de Nanaia, dont l'Élam était notoirement la patrie. Antiochus IV pilla le temple de cette déesse à Suse (3).

En Perside, on peut distinguer, avec Hill (4), quatre périodes (5). D'emblée, les légendes sont en pehlevi, et les motifs ne sont pas uniquement grecs. Pour la première période, jusqu'à 150 av. J.-C. env., on a les monnaies d'au moins quatre princes : Bagadatès, Vahuberz, Artaxerxès Ier et Autophradatès. Le revers montre généralement un « temple » semblable à ceux de Naqš-i Rustam, Pasargades et Nūrābād, et tel qu'il figure déjà sur une intaille achéménide (*Survey*, 123 F). L'édifice peut être surmonté de trois autels à cornes (6) ; à gauche se tient le roi, à droite un étendard est planté (7). Ou bien le temple a deux autels à degrés (8), et au-dessus, plane Ohrmazd ailé (9). Parfois, derrière le roi, se tient une victoire qui le couronne (10).

Ces princes se donnaient, sur ces pièces, un titre dont la lecture est ambiguë : *frataraka* ou *fratakar* ou *fratadar*. Si l'on adopte l'une des deux dernières solutions, on interprète le mot comme un composé signifiant « qui fait, ou qui garde le feu », avec un premier terme comparable à l'arménien *hrat* « feu ». Toutefois, ces composés n'étant pas autrement attestés, il est plus prudent de s'en tenir à la lecture

(1) H. Bossert, Meine Sonne, *Orientalia*, 1957, 97 sq.
(2) Morgan, pl. XXXVI 10 *bis* à XXXVII 4.
(3) Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, p. 26 et 463 sq.
(4) *Survey*, I, p. 402.
(5) En mettant à part les mystérieuses monnaies d'Andragoras, Hill, *Survey of Persian Art I*, 401 sq. On y voit notamment un taureau ailé à tête humaine et couronnée, avec la légende *wxšw*, qui pourrait se lire Oxus, cf. OXϷO des monnaies kušanes ; mais le type iconographique est tout différent.
(6) Ghirshman, *Syria*, 1944-1945, 181, interprète (indûment) ces cornes comme des flammes. Ce ne sont peut-être, après tout, que des créneaux.
(7) Morgan, XXVII, 2 (*Survey*, 126 F), 3, 4, 6-14. Le même avec Ohrmazd planant, *ibid.*, 15, 16, 18, 19, XXVIII, 1 à 3.
(8) Ghirshman, *ibid.*, 181.
(9) Morgan, pl. XXVIII, 1 à 10.
(10) Morgan, XXVIII, 4 (*Survey*, 126 G) et 5.

fratarak, que recoupent les papyrus d'Éléphantine (1), avec le sens, simplement, de « gouverneur » (2).

La seconde période, env. 150 à 100, concerne Darius I et Autophradatès II, qui prennent le titre de rois. Au revers, pas de victoire, deux autels à degrés, aigle sur l'étendard, Ohrmazd planant. A l'avers, le roi a sur la tête un aigle, puis un croissant. Puis, Ohrmazd plane plus bas, plus près du créneau, et ses ailes deviennent très schématiques, ressemblant plutôt à des branches (3). Il est abusif de parler de flammes (Phyll. Ackerman) et d'autel du feu (Hill) : c'est toujours le « temple ».

Pendant la troisième période (Darius II, Oxathrès, Artaxerxès II), le « temple » fait place à l'autel du feu (4). En même temps, l'inscription est arrangée en carré, à la parthe. Artaxerxès porte une couronne à degrés, qui rappellent les autels au sommet du « temple ».

Pendant la quatrième période, qui va de l'ère chrétienne à la conquête sassanide, toute allusion au culte du feu disparaît (à part peut-être la couronne à créneaux de Namopat (?), 1er siècle, et, plus tard, de plusieurs princes (Morgan, XXXIV, 12, 13, 14, 16). Le roi adore un astre — étoile ou soleil — qu'enveloppent les cornes d'un croissant. Ainsi, pendant cette période, les pièces de Perse ressemblent essentiellement à celles d'Élymaïde : elles ne se distinguent plus, comme aux trois précédentes, par des symboles mazdéens, temple, autel, image d'Ohrmazd. C'est là, de la part de ces princes, à l'endroit de la religion mazdéenne, une marque de désaffection avec laquelle fait contraste le zèle d'Artaxšēr, futur fondateur de la dynastie sassanide.

Avec Artaxšēr, en effet, reparaît, au revers d'une pièce frappée lorsqu'il n'était encore que roi de Perside, l'autel du feu — motif qui se perpétuera sur les monnaies sassanides (5).

La tour de Nūrābād, sur la route de Persépolis, est, selon Ghirshman (6), un temple du feu, du type de ceux de Pasargades et de Naqš i Rustam. Ghirshman l'assigne aux III-Ier siècles avant notre ère.

(1) C'est l'un des termes iraniens figurant dans ces documents, lettres et actes relatifs à la colonie juive d'Eléphantine et à ses rapports avec le gouvernement achéménide. Le mot en question se lit notamment *El.*, I, 5.

(2) Allotte de La Fuye, *JA*, 1928, I, 190.

(3) Morgan, pl. XXIX ; *Survey*, 126 H, J, K. — On peut suivre sur la planche de Morgan la corruption progressive du motif.

(4) Morgan, pl. XXX, *Survey*, 126 L.

(5) M. L. Chaumont, Le culte d'Anāhitā et les premiers Sassanides, *RHR*, 1958, 154 sq., a prétendu que rien ne permettait d'affirmer que le pouvoir de Sāsān et de ses descendants immédiats se soit jamais étendu au-delà du territoire d'Istakhr ; le prince de la Perside, au temps d'Artaxšēr, aurait été ce Gocihr dont il commença par se défaire, si l'on en croit le Kār nāmak, avant de s'attaquer à l'empereur Artabān. Mais les monnaies d'Artaxšēr donnent le titre de roi non seulement à lui-même mais à son père Pāpak.

(6) *Syria*, 1944-1945, 175 sq.

A Persépolis, flanquant la terrasse, paraissent subsister les restes d'un temple du feu du commencement de l'époque arsacide (1). En des inscriptions, des noms grecs désignent peut-être des divinités iraniennes, si l'on songe au monument de Commagène. Zeus megistos, Apollōn Hēlios et Artémis Athēnē ne seraient autres qu'Auramazda, Mithra et Anāhitā, ce qui continuerait la tradition attestée pour les Achéménides depuis Artaxerxès II. Il est donc probable que ces noms grecs ne sont que des manières de parler, ou même seulement d'écrire, qui n'entament pas le pur iranisme de la religion de Perse.

C'est de cette province conservatrice qu'allait partir la renaissance nationale, avec Artaxšēr et les Sassanides.

7. Iran oriental

a) *Avant les Kušans*

En Iran oriental, la religion indigène fut longtemps masquée par l'hellénisme des Indo-Bactriens (Yavana) — Eukratidès, Démétrius, Ménandre, etc. — puis des Sakas Maués, etc., et des Pahlavas Vononès, Spalisirès, Azès II, Orthagnès, Gondopharnès, Abdagasès, Pacorès, Sanabarès. Cependant, Anāhīt transparaît sous l'Artémis radiée des monnaies de Démétrius, car on sait qu'elle avait un temple à Bactres (2), et, jusque dans l'Inde, sur les pièces de Maués frappées à Puṣkalāvatī (3).

Les rois pahlavas, qui se donnent le titre de Rois des Rois, portent des noms iraniens, dont deux ou trois sont intéressants au point de vue religieux. Orthagnès (contemporain de Gondopharnès, qui fut pendant un temps son vassal en Arachosie) doit son nom, écrit ΟΡΘΑΓΝΗϹ (4), à Vərəθraγna, la Victoire incarnée. Peut-être la victoire qui figure sur ses monnaies est-elle une allusion à son nom, comme le suggère Rapson (5), qui observe le même motif sur les pièces de l'Arsacide Vononès, dont le nom signifie, lui aussi, Vainqueur.

Gondopharnès, qui régna 50 ans et fut célèbre dans la légende chrétienne pour avoir accueilli l'apôtre Thomas et aussi comme l'un des « Rois-Mages » (Gaspar) qui allèrent se prosterner à Bethléem (6),

(1) E. Schmidt, *Persepolis I*, Chicago, 1953, 56.
(2) Cf. ci-dessus, chap. des Achéménides. Pour les monnaies, P. Gardner, *British Museum Coins, Greek and Scythic Kings of Bactria and India*, 1886, pl. III, 1. Sur toute la période, W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*², 1950, Johanna Lohuizen de Leeuw, *The « Scythian Period »*, 1949 ; Alb. Simonetta, An Essay on the so-called Indo-Greek Coinage, *East and West*, 1957 ; du même, A new Essay on the Indo-Greeks : The Sakas and Pahlavas, *ibid.*, 1958.
(3) Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1938, 135 sq.
(4) Konow, *Kharoṣṭhī Inscriptions*, 1929, p. xlv. On a d'Orthagnes une monnaie de 13/14 av. J.-C.
(5) *Cambridge History of India*, I, 578.
(6) Rapson, *CHI*, 578 à 580.

porte un nom déjà attesté sous les Achéménides : *Vinda-farnah* « qui obtient la Fortune royale ».

De Sanabarès, qui fut le dernier roi Pahlava à battre monnaie, on a des pièces de 56/57 et de 66/67.

b) *Les Kušans*

A l'*époque kušane* (1), l'ancienne religion reparaît. Elle nous est connue, de mieux en mieux, quoique bien fragmentairement encore, par des documents numismatiques, épigraphiques, archéologiques, littéraires.

On distingue entre deux groupes de monnaies : les monnaies kušanes proprement dites, frappées par les rois Kušans, de Vima Kadphisès à Bahrām IV, et les monnaies des gouverneurs sassanides en pays kušan, dites kušano-sassanides.

Monnaies kušanes. — On peut tracer comme suit l'histoire des monnaies kušanes, grâce aux études récentes de R. Göbl et d'A. Maricq (2).

Vima Kadphisès, qui conquit l'Inde, fit battre l'or et le cuivre à sa propre effigie et à celle du dieu Śiva, de son taureau et de son trident. L'art de ces monnaies est l'art « scythique » des statues royales de Mathura et de Surx Kotal (v. ci-dessous). Leurs légendes sont tantôt grecques (à l'avers), tantôt moyen-indiennes (en kharoṣṭhī, au revers) (3).

Sous *Kaniška* se sont produits deux grands changements. D'abord, les revers deviennent grecs, par les légendes et par les dieux représentés : ΗΦΑΙCΤΟC, ΗΛΙΟC, CΑΛΗΝΗ, ainsi que ΝΑΝΑΙΑ (forme hellénisée de la déesse Nana, d'origine sémitique). Cette phase est de courte durée. Elle signifie probablement que le souverain a voulu commencer son règne en s'appuyant sur l'élément hellénique.

Ensuite — ayant réussi sans doute à étendre son pouvoir sur tous les peuples de son Empire — il a pu affirmer, dans sa religion, sa prétention à dominer le monde. Seuls l'écriture et les types artis-

(1) Les dates de l'époque Kušane dépendent de celle que l'on assigne à Kaniška. Celle-ci reste controversée malgré mainte discussion et deux symposia tenus à Londres à son sujet, l'un en 1913, l'autre en 1960 : on hésite, pour le début de son règne, entre des dates allant de 78 à 150 ap. J.-C.

(2) R. Göbl, Die Münzprägung der Kušan von Vima Kadphises bis Bahrām IV, *apud* Altheim-Stiehl, *Finanzgeschichte der Spätantike*, Frankfort, 1957, 173 sq., avec 15 pl. photo. représentant 345 pièces ; A. Maricq, Légendes monétaires des grands kušans, Appendice à La grande inscription de Kaniška, *JA*, 1958, p. 421 sq. — Le pas décisif a été fait, dans l'interprétation de ces monnaies, par Aurel Stein en 1887, Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins, *Babylonian and Oriental Record*, I, p. 115 sq., article reproduit, avec des additions, dans l'*Indian Antiquary*, 17 (1888), p. 89-98. Dans la suite, la principale étude est celle d'A. Cunningham, *Numismatic Chronicle*, 1888 à 1893. — Parmi la bibliographie plus récente : Bailey, *Zoroastrian Problems*, 1943, 63 sq. ; Monneret de Villard, *Orientalia*, 17, 1948, 217. Gh. Gnoli, *La religiosità Kušana*, 1963.

(3) Göbl, 176 sq. et 236 sq. ; pl. 1 (p. 405

tiques resteront grecs ; la langue sera iranienne ; les dieux seront en grande majorité iraniens, parfois hellénistiques, NANA, ou indiens, OHϸO (Śiva) (1), OMMO (Umā), BOΔΔO, CAKA MANO BOhΔO, ...PΓO BOhΔO (le Buddha).

Le changement se fait en quelque sorte à vue. Le type artistique d'Héphaistos, d'Hélios reste le même ; au nom d'Héphaistos fait place AΘϸO (le Feu), à celui d'Hélios, MIIPO, MIOPO, MEIPO, MIhPO (Mithra). De même, Nanaia devient NANA ou NANAϸAO. Quant à Séléné, son identification à MAO et sa ressemblance avec Nana semblent l'avoir fait disparaître. D'autre part, de nouvelles divinités sont introduites : MANAOBAΓO (dieu-lune), ΛPOOACΓO (Drvāspā), OϸΛAΓNO (Vərəθraγna), ΦAPPO, ΦAPO (X^{v}arənah), APΔOXϸO (Aši *vaŋuhī*) (2), OAΔO (Vāta), OXϸO, OAXϸO (Oxus) (3) et MOZΔOOANO (4) (*Mazdå vanō* « Mazdā vainqueur »).

On voit par ces monnaies que Kaniška n'était pas, comme on l'a dit, une espèce de Clovis du bouddhisme. C'est un roi tolérant, qui fait une place au Bouddha aux côtés des divinités principalement iraniennes de son empire (5).

La même politique se poursuit sous *Huviška* Les mêmes dieux sont représentés, surtout MIIPO et MAO (le Soleil et la Lune). Ahura Mazdā apparaît sous la forme ΩOPOMOZΔO (6).

On voit en outre, pour la première fois, apparaître le dieu iranien ϸAOPHOPO (Xšaθra *vairya*), ainsi que les divinités sivaïtes MAACHNO (Mahāsena), CKANΔO KOMAPO (Skanda Kumāra) et BIZAΓO (Visakha), et hellénistiques HPAKIΛO, CAPAΠO (Serapis), ΩPON (Horus), OANINΔA, OANINΔO (Vanainti « la Victorieuse », traduisant Nikè) (7), et PIΔH (sans doute erreur graphique pour PIOM ou ROM).

On a voulu (8) tirer d'importantes conclusions de ce qui semblait être un Mithra femelle (Göbl, pl. 11, 249). Le nom est sûr. Mais comme le type est exactement celui d'APΔOXϸO (Göbl, pl. 11, 252), femme

(1) OHϸO, c'est-à-dire *Višo*, skr. *Vṛṣaḥ* « Taureau », Maricq, 425.

(2) Bailey, *Zoroastrian Problems*, 65 sq.

(3) Markwart, *Wehrot u. Arang*, 33. Kirste, cité par Tarn, *Greeks in Bactria*, 509, a tort de lire OKPO.

(4) Göbl, 58 (Am. Num. Soc.), cf. Vonones et l'épithète de « vainqueur » que se donne Kaniška sur l'inscription de Surx Kotal. Sur cette monnaie, v. J. D.-G., De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne, *Festgabe Lommel*, Frankfort, 1960, 213 sq. L'interprétation de cette monnaie proposée par Humbach, *ibid.*, est irrecevable.

(5) Göbl, 186 sq., 237 sq. et pl. 2 et 3 (jusqu'à la pièce 59).

(6) J. D.-G., *art. cit.* ci-dessus.

(7) « Je doute fort que Huviška ait jamais rendu un culte à une iranienne Oanindo ». *(Note de Maricq.)*

(8) En dernier lieu Bussagli, Royauté, guerre et fécondité (à propos d'une monnaie kušane), *RHR*, 1951, 129 sq.

portant la corne d'abondance, Cumont conclut (1) à une erreur, unique, du graveur. Cependant, Bussagli et Gnoli voient plutôt ici une tendance, dont il y a d'autres exemples, à rapprocher les deux divinités.

Quant à ZEIPO ou ZEPO ou MEIPO, il s'agit, comme l'a vu Aurel Stein, de TEIPO (Tīr) et non pas, comme le prétend Göbl, p. 202, de Nana (cf. GÖBL, *Iranica Antiqua*, Leiden, I, 1962).

AϸAEIXϸO, divinité masculine, est donc à distinguer, malgré la ressemblance des noms, d'APΔOXϸO. C'est peut-être, comme le pensait Aurel Stein (2), l'entité Aša vahišta.

Sous *Vasudeva*, on rencontre encore Nana et OHϸO. Vasudeva II, Kaniška II et Vasudeva III règnent à sa suite, puis le royaume septentrional des Kušans passe sous la domination d'Ohrmazd II le Sassanide.

Monnaies kušano-sassanides. — Elles montrent des traits bouddhiques et des traits mazdéens. L'ouvrage fondamental à leur sujet est : Herzfeld, Kušano-Sassanian Coins, *Mem. Arch. Survey of India*, 38, 1930 (3).

c) *Surx Kotal*

Surx Kotal est, en Afghanistan, le site d'un sanctuaire dont le nom ancien a été retrouvé grâce à une inscription frâgmentaire en caractères grecs : BAΓOΛAΓΓO, représentant un plus ancien **bagadānaka* « temple, autel, sanctuaire ». Une inscription de 25 lignes dans les mêmes caractères est en voie de déchiffrement (4).

La disposition de l'édifice laisse peu de doute sur la religion à laquelle il appartenait : on y voit la chambre du feu, dont les fidèles faisaient rituellement le tour soit par un déambulatoire, soit à l'extérieur.

Deux autres sites de fouilles concernent l'époque arsacide en Iran oriental ou plus loin à l'est : le temple de Kūh i Xwāja et celui de Taxila.

d) *Kūh i Xwāja*

Kūh i Xwāja « Mont du Seigneur » est une colline du Seistan s'élevant à 150 mètres au-dessus de la dépression du Hamūn. Sur sa pente sud, les ruines d'un temple et d'un palais ont été fouillées

(1) CUMONT, *Textes et mon... Mystères de Mithra*, II, 187, suivi par GÖBL, 206.
(2) Cf. MARKWART, *Das erste Kapitel der Gāthā uštāvaitī*, Roma, 1931, 49.
(3) V. aussi ci-dessous, p. 282 [*Sassan., Ohrmazd* II].
(4) Sur le site archéologique, D. SCHLUMBERGER, *JA*, 1952, 433 sq., et 1954, 161 sq. Sur l'identification, HENNING, *BSOAS*, 1956, 366 sq. Sur l'inscription, MARICQ, La grande inscription de Kaniška, *JA*, 1958, 345 sq., et HENNING, The Bactrian Inscription, *BSOAS*, 1960, 47 sq. Essai malheureux de déchiffrement dans HUMBACH, *Die Kaniška-Inschrift von Surkh Kotal*, Wiesbaden, 1960.

par Aurel Stein et par E. Herzfeld et l'est maintenant par Gullini (1). La chambre du feu, dans le temple, paraît avoir consisté en un *chahār tāq* ou tétrapyle (coupole reposant sur quatre murs percés de portes en arc) entouré d'un couloir de déambulation. Ce n'est pas là, semble-t-il, que le feu était conservé, car il faut pour cela un endroit non directement, et de loin, accessible aux regards, comme l'est ici l'intérieur de ce tétrapyle. C'était plus probablement là que l'on apportait le feu pour les cérémonies publiques.

Herzfeld (2) prétend avoir retrouvé en Kūh i Xwāja le propre *Mons Victorialis* où, selon l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, les Mages guettaient, de génération en génération, la venue du sauveur, jusqu'à ce que celui-ci leur soit apparu sous la forme d'une étoile.

Herzfeld rappelle aussi la légende rapportée par le *Codex Germanicus*, à Munich, selon laquelle les Mages, en rentrant de Bethléem, bâtirent une chapelle de Saint-Thomas : le mont est appelé Mons Victorialis et la ville d'où on l'atteint, Sodola. « La légende, écrit Herzfeld, est l'une de celles concernant saint Thomas, apôtre de l'Inde. Dans les Actes de saint Thomas, l'apôtre abordait dans l'Inde, royaume de Gundopharr (l'un des Mages, Gaspar), au port de Sandrox, minime erreur de copiste pour Sindrodh « le fleuve Sindh », d'où la moderne Karachi, l'ancienne Daibul. » Et « nous aussi, ajoute Herzfeld, venant de Tehran, nous allâmes à Kūh i Xwāja par Karachi ». « Dans l'*Opus imperfectum*, poursuit-il, le nom Sindrodh est défiguré davantage en Sodola, Sodella, ce qui est très compréhensible quand on transcrit un nom persan en latin par l'entremise du syriaque. » Et de conclure : « Il est évident que le Mons Victorialis n'est pas la « montagne victorieuse », mais la « montagne du vainqueur », du Saošyant Vṛθragna (3), le mont Ušiδå de l'*Avesta*. »

Cette thèse, acceptée par Messina (4), est rejetée sommairement comme fantastique par Monneret de Villard (5), qui prend *Mons Victorialis* comme simple synonyme de « Mont des Splendeurs », appellation due à la présence de la Caverne aux Trésors, où étaient déposés les présents d'or, de myrrhe et d'encens. Mais pourquoi cette variante ? Ne peut-on, ne doit-on pas y voir le souvenir d'autre chose ?

(1) Gullini, *Rapporto preliminare*, East and West, 1962.
(2) *Archaeological History of Iran*, 61 sq.
(3) Herzfeld veut dire le Saošyant Vərəθragan : il confond cette épithète avec le yazata Vərəθraγna, personnification de la Victoire. Il est vrai qu'à l'époque parthe les deux termes ne devaient plus être distincts, car on disait, pour les deux : *Varhrān*.
(4) *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma, 1933.
(5) *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Roma, 1952, 23 sq. L'auteur localise le *Mons Victorialis* à Sabālān. Ringbom, suivi sur ce point par Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnungen*, 79 sq., le place à Šīz. Mais les fouilles faites au site présumé de Šīz, Taxt i Suleimān, n'ont rien confirmé des hypothèses souvent fantastiques de Ringbom, cf. ci-dessous, *Lég. du Graal*.

Et il reste que Kūh i Xwāja, selon les observations indépendantes d'Aurel Stein (1) et de Jackson (2), est bien l'avestique Ušiδå.

En somme, trois interprétations s'affrontent quant à la valeur et à la portée de Kūh i Xwāja et du témoignage de l'*Opus imperfectum*. On peut d'abord écarter celle de Phyllis Ackerman (3) : « It was this ancient solar concept which Zoroaster attempted to rationalize, with the help of the Hebrew notion of a Messiah, into the promise of a Redeemer... » Il faudrait préalablement démontrer qu'il a existé ici un culte (solaire ou autre) avant Zarathuštra ; et que Zarathuštra a connu la religion d'Israël.

Widengren voit dans l'histoire rapportée par l'*Opus* un témoignage sur une croyance et un usage antérieurs au christianisme et par conséquent l'une des sources de la croyance au Messie (dans le judaïsme hellénistique et le christianisme) (4).

Vient enfin la solution Herzfeld. Il vaut mieux en retrancher la phrase : « Nous aussi, nous allâmes à Kūh i Xwāja par Karachi. » Car c'est impliquer gratuitement que Thomas, débarquant à Karachi (ce qu'il faudrait démontrer), ne pouvait aller qu'à Kūh i Xwāja. Pour le reste, Herzfeld paraît avoir bien vu que cette histoire « est l'une des nombreuses interprétations de prophéties zoroastriennes qui substituent le Messie au Saošyant ». Cette interprétation a pu se faire un peu avant le VI^e^ siècle, date de l'*Opus imperfectum*. Elle reflète un contact, vers cette époque, entre traditions chrétiennes et zoroastriennes.

e) *Taxila et la pénétration de Mithra dans l'Inde*

Sous les Kušans et peut-être plus tôt, la religion iranienne avait gagné l'Inde. On en a des preuves archéologiques, onomastiques et littéraires.

A Taxila, on a retrouvé un temple de structure essentiellement hellénique, comme le périptère d'Assur, mais avec des traits iraniens : façade en *īwāns* et, pour la liturgie du feu (?), *cella* close (5). On ne sait si c'est de ce temple que parle Philostrate dans sa *Vie d'Apollonius de Tyane*, y ayant vu représentés les exploits de Porus et d'Alexandre. Rien ne s'y oppose, car on ignore sous quelle forme exactement la religion iranienne était arrivée jusque-là.

La pénétration d'un culte de Mithra solaire est richement attestée

(1) *Innermost Asia*, 1928, 909 sq.
(2) *Zoroastrian Studies*, 1928, p. 284. Jackson a malheureusement *reserved for elsewhere a fuller discussion of this point.*
(3) *Survey of Persian Art*, I, p. 875.
(4) *Stand u. Aufgaben*, p. 130 du tirage ; *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, 62 sq. Mais D.-G., *ZDMG* 1962.
(5) U. Monneret de Villard, The Iranian Temple of Taxila, *Survey of Persian Art*, I, 445 sq.

en sanskrit (1). Selon le *Bhaviṣyapurāṇa*, le culte du soleil fut introduit dans l'Inde par les magas. Ceux-ci, qui portaient le cordon *abyaṅga* (c'est-à-dire av. *aiwyāŋhana-*), se disaient descendants de Mihira et l'un d'eux s'appelait Mihiramśu- « rayon de Mithra ». Selon la légende, Mihira a eu pour fils Jarasavda (souvenir évident du nom de Zarathuštra). Outre le cordon, les magas usent du voile de bouche et du *barəsman* et sont soumis à divers interdits, comme les mages d'Iran ou les prêtres parsis. Parmi les huit compagnons de leur dieu Mihira, il en est deux qui viennent aussi d'Iran : Rajna et Sraoṣa ne sont autres, en effet, que Rašn et Sroš. Mais tout cela doit être postérieur à l'immigration parsie.

Toutefois, de nombreux temples du soleil sont connus dans l'Inde à partir du Ve siècle, depuis Multān jusqu'au Gujerat, soit par l'archéologie, soit par les témoignages sanskrits, chinois (Hiuen-Tsang) et arabes (Bērūnī, etc.).

La légende fait provenir les Magas du pays des Sakas et tout concourt à lui donner raison. Leur culte finit par être assimilé, par se fondre dans la secte hindoue des Saura, les « Solaires ». Dès l'époque kušane, le processus d'indianisation a pu commencer, si l'on en juge par les éléments śivaites et bouddhiques des monnaies kušanes.

La présence, dans l'Inde, de Mihr soleil et sauveur pose le problème des rapports entre l'Iran et l'Inde dans le développement du bouddhisme.

Il ne peut s'agir de l'origine même du bouddhisme, dont « l'apparition, écrivait Przyluski (2), coïncide à peu près avec la conquête du Penjab par Darius et par conséquent se place en un temps où la pénétration des idées iraniennes dans l'Inde était singulièrement aisée. Dans ces conditions, il est peu probable que l'analogie soit fortuite entre le nom de Mithra, le Messie iranien, et celui de Maitreya, le futur Buddha ». En réalité, Maitreya n'est pas une figure du bouddhisme des premiers siècles, et celui-ci n'a rien de commun avec la religion iranienne (3).

Il en va peut-être autrement si l'on envisage non plus la naissance du bouddhisme, mais sa transformation en bouddhisme mahāyāniste.

(1) A ce sujet, les pages de BHANDARKAR dans le *Grundriss der Indo-arischen Philologie*, III, 6, 151 sq., *The Sect of Sauras and the northern Sun-worship*, sont largement dépassées par I. SCHEFTELOWITZ, Die Mithra-Religion der Indoskythen, *Acta Orientalia*, 11, 293 sq., qui cependant exagère l'importance des Sakas jusqu'à leur donner un rôle dans la composition du *Mihr Yašt*. — L'article Saura and Magas, annoncé dans l'*ERE*, n'a jamais paru.

(2) La croyance au Messie dans l'Inde et l'Iran, *RHR*, 1929, 10.

(3) D. SPOONER, *JRAS*, 1915, 63 sq. et 405 sq., a cru pouvoir dater de l'invasion d'Alexandre une « Période zoroastrienne de l'histoire de l'Inde ». Sa thèse a été repoussée, v. référ. dans JACKSON, *Cambridge History of India*, 341, n. 4, et *Zoroastrian Studies*, 173, n. 13 ; de plus ,Sh. K. HODIVALA, *Parsis of ancient India*, 1920, 95 sq.

Sur cette transformation, la lumière a été faite récemment par E. Lamotte, en son étude d'*Asiatica, Festschrift Weller*, Leipzig, 1954, p. 389 : « Nous croyons pouvoir affirmer, écrit-il, qu'à l'époque kušane et plus particulièrement sous Kaniška, le grand mouvement qui devait révolutionner le bouddhisme surgit spontanément en plusieurs régions de l'Inde et notamment dans le Nord-Ouest et la région du Khotan, où il rencontre des succès foudroyants. » *Spontanément*, écrit notre indianiste, qui se garde ostensiblement d'évoquer le problème d'une influence iranienne. Mais il ne peut pas empêcher qu'en démontrant que le mahāyāna était né, non pas dans l'Inde du Sud, comme on le croyait généralement, mais dans le Nord-Ouest et au pays des Sakas (Khotan), il ait rendu probable l'influence de la religion de Mihr sauveur sur la genèse d'une forme de bouddhisme dont le trait le plus net est d'avoir imaginé (dans les termes mêmes de Lamotte) « au côté du Buddha transcendant, un Messie compatissant (Maitreya) » (1).

Le nom d'un autre Bodhisattva, Amitābha « Lumière infinie » pointe dans le même sens, du côté de l'Iran et de ses dieux rayonnants.

Quoi qu'il en soit, l'art bouddhique, dans ses origines gandhariennes, paraît comporter des éléments iraniens : c'est le cas, notamment, des symboles solaires figurant sur les fresques qui entourent les buddhas colossaux de Bāmiyān (2).

B) LE ROLE DE L'IRAN DANS LA PENSÉE HELLÉNISTIQUE

1. Les Mages hellénisés

Après la conquête d'Alexandre, l'Iran s'hellénisa : on a vu ci-dessus combien la langue, la religion et l'art de la Grèce avaient marqué l'Iran sous les Séleucides, les Arsacides, les Kušans. En Asie mineure en particulier, une certaine symbiose est attestée : les dieux grecs sont sentis comme équivalents de dieux

(1) Toutefois, il a été démontré par Filliozat, Maitreya, l'Invaincu, *JA*, 1950, que, malgré l'apparence, Maitreya n'a rien à voir avec Mitra ou Mithra.

(2) B. Rowland, Buddha and the Sun God, *Zalmoxis*, 1938. Voir aussi, dans le même ordre d'idées, G. Tucci, On a sculpture of the Gandhara, *East and West*, 1958 ; K. Lehman, Dome of Heaven, *Art Bulletin*, 1945, et A. C. Soper, Dome of Heaven in Asia, *Art Bulletin*, 1947, 225-248. — Pourtant, comme l'a observé B. Geiger, *WZKM*, 1933-1934, 120 sq., le caractère lumineux et solaire du Buddha appartient déjà au bouddhisme le plus ancien : il y a donc rencontre avec l'Iran, plutôt qu'influence iranienne

Grünwedel, *Die Teufel des Awesta u. ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentralasiens*, Berlin, 1924, est l'œuvre d'un grand savant devenu fou.

iraniens : Ohrmazd est un autre nom de Zeus, Mithra d'Apollon ou d'Hermès ou d'Hélios, Anāhitā d'Artémis, etc.

Par ce contact prolongé, les Grecs purent prendre plus intimement connaissance des doctrines iraniennes. En tout cas, le prestige de l'Iran s'accrut à leurs yeux. Toute une littérature s'écrivit en langue grecque pour exposer les prétendues doctrines de Zoroastre et de ses disciples, Hystaspe (Vištāspa) et Ostanès (inconnu dans les sources iraniennes) (1). En réalité, la part de l'Iran dans ces ouvrages, qui traitent de sciences naturelles, de « pierres précieuses », d'astrologie, de magie, d'alchimie et d'apocalypse, est petite et il est impossible de savoir ce qui, en eux, est dû à des Iraniens hellénisés (les « Maguséens ») ou simplement à des Grecs cherchant à rehausser leurs propres élucubrations par l'autorité des grands Mages.

Cependant, l'influence iranienne s'exerça sans doute plus largement que par les seuls apocryphes zoroastriens, grâce notamment au mithraïsme. Mais elle est difficile à préciser. On peut encore citer à ce sujet l'historien de la religion grecque Nilsson (p. 651) : « La doctrine de Zarathuštra apportait de grandes et profondes idées, qui allaient à la rencontre de la pensée grecque : le dieu unique, élevé au-dessus de tout et de tous, le dualisme et le combat des bonnes et des mauvaises puissances, le culte sans images, la catastrophe finale du monde, enfin le zurvanisme... L'influence des idées perses sur les Grecs a été grande, mais ses voies furent obscures et détournées ; souvent elle s'exerça non pas directement, mais à travers d'autres peuples, qu'avait saisis, eux aussi, la puissance de la pensée iranienne. »

Parmi ces peuples, il y avait, avant tout, les sémites de Babylonie, Syrie, etc. Leurs contacts avec l'Iran viennent d'être étudiés par WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln, 1960, 51 sq.

(1) BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés*, 2 vol., 1938, est l'ouvrage fondamental.

2. Planètes babyloniennes, ordre grec

Les planètes, en Iran, se ressentaient encore de leur origine babylonienne : du moins la première d'entre elles, Saturne, qui avait gardé son nom sémitique de Kaivān (1). Quant aux autres, les noms des dieux auxquels les Babyloniens les avaient consacrées ont subi l'*interpretatio iranica*, parallèle à la *graeca* : Jupiter s'est appelé Ohrmazd, Mars Varhrān, Vénus Anāhīd et Mercure Tīr. Ces noms sont ceux que portent les planètes dans les livres pehlevis, ce qui ne permet pas, en soi, de les dater avec précision. Cependant, il faut croire que ces noms sont antérieurs à la condamnation qui, sous l'influence manichéenne, frappa toutes les planètes, créatures du mal. Car on ne voit pas comment des êtres mauvais auraient reçu des noms de *yazatas* et non pas de *daēvas*.

L'ordre « réel » des planètes avait été découvert par les astronomes grecs, au plus tard au IIe siècle avant notre ère : ils rangeaient les planètes, y compris la lune et le soleil, par ordre de vitesse croissante de déplacement sur la voûte céleste, à savoir : Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune. Cet ordre était ignoré des Babyloniens, mais fut connu de Zātspram (30.12, Bailey, *Zor. Probl.*, p. 211) : Kaivān, Ohrmazd, Varhrān, Mihr, Anāhīt, Tīr, Māh.

Il est probable, en somme, que la connaissance des planètes, en Iran, remonte à l'expansion de l'astrologie gréco-babylonienne, soit aux environs de l'ère chrétienne.

3. Chronos et Aiōn

L'Iran a-t-il joué un rôle dans la personnification et la divinisation de Chronos et de l'Aiōn ? Entre les valeurs, courantes

(1) Sauf quand ce nom a été remplacé, en Arménie, par celui de Zurvan, cf. ci-dessus, p. 234. — *Kaivān* pourrait être le nom arabe, substitué secondairement à un nom iranien, mais une telle substitution, dont on n'aperçoit pas la raison, est improbable.

ou philosophiques, de ces termes et le culte et les figurations des dieux qu'ils désignèrent, l'écart est tel qu'il semble y avoir place pour une influence étrangère. La question, souvent débattue, a été résumée à la lumière des travaux de Zepf, Nock, Benveniste et Festugière, dans *La Nouvelle Clio*, 1960, 1 sq. : Aiōn et le Léontocéphale.

4. Les Mystères de Mithra

a) *Sources*

Les mystères de Mithra, répandus dans tout le monde romain et spécialement à Rome et aux frontières, nous sont connus par des témoignages fragmentaires, de provenance et de valeur diverses, mais aussi par une grande quantité de monuments, sanctuaires avec leurs statues, leurs bas-reliefs, leurs peintures, leurs inscriptions, etc.

Le nombre de ces monuments mis au jour par les fouilles s'est fortement accru depuis la grande synthèse proposée par Cumont dans ses *Textes et monuments relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899. Les éléments d'une synthèse nouvelle sont rassemblés par Vermaseren dans le *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haye, 2 volumes (en anglais), 1956-1960.

Un aperçu sommaire, que nous utilisons ci-dessous, est donné par le même auteur dans *Mithras, de geheimzinnige God*, Amsterdam-Bruxelles, 1959. Arthur Nock, The Genius of Mithraism, *Journ. Roman. Stud.*, 1937, 108 sq., a très bien caractérisé, en six points, le mithraïsme. Voir aussi l'exposé sommaire d'A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, coll. « Mana », 1948, 213 sq. et 229 sq. ; et Widengren, *Handb. der Orientalistik*, 1961, et *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, 1960, 51 sq.

b) *Le problème*

Le mithraïsme est un amalgame d'éléments iraniens, babyloniens, gréco-romains et judéo-chrétiens. Malgré cette multiplicité d'origines, il manifeste une incontestable unité à travers

tout l'immense domaine où il s'est répandu, bien qu'il y ait inévitablement des différences de détail. Mais la question est de savoir dans quelle mesure ces divers éléments se sont combinés et fondus, dans quelle mesure ils se sont simplement juxtaposés. Par exemple, devant une image de Vulcain, les mithraïstes pensaient-ils ou non au Feu iranien ?, etc. Sur ce point, la position de Cumont est à réviser : il paraît avoir exagéré la part des identifications entre conceptions iraniennes et conceptions classiques.

c) *L'initiation et les grades*

Comme la plupart des mystères hellénistiques, le mithraïsme était une religion d'initiés. L'initiation se faisait par un serment, par des épreuves (1), peut-être le simulacre d'une mort et d'une résurrection, enfin une poignée de main échangée avec le Père.

Le Père était le plus haut gradé. Nous savons par saint Jérôme et par quantité de monuments quels étaient les sept degrés d'initiation, avec les caractéristiques et les symboles de chacun. En commençant par le plus bas : *Corax*, *Nymphus*, *Miles* constituaient les trois degrés inférieurs, au service des quatre autres ; ceux-ci étaient *Leo*, *Perses*, *Heliodromus* et *Pater*.

Chacun de ces degrés était sous la protection d'une planète ; et chacun était dans une relation particulière avec Mithras (2).

d) *La carrière de Mithras*

Les bas-reliefs et les peintures ont permis de reconstituer les divers épisodes de la vie de Mithras sur terre, depuis sa naissance d'un rocher jusqu'à sa montée au ciel.

C'est le 25 décembre que l'on fêtait la naissance de *Mithras saxigenus* : il était né de la pierre comme l'éclair sort du firmament. Assistaient à sa naissance Cautes et Cautopates, ses deux

(1) Sur lesquelles nous renseignent notamment Suidas et Grégoire de Nazianze, ainsi que des peintures comme celles de Capoue.
(2) J. D.-G. *Symbolik des Parsismus*, Stuttgart, 1961.

compagnons représentant le soleil levant et le couchant, et avec lesquels il formait, lui étant *mesitēs*, une sorte de trinité : le *Mithras triplasios* du pseudo-Denys.

D'autre part, *Caelus* ou *Oceanus* étaient présents, eux aussi, à la naissance de *Mithras dēmiourgos*, sans doute en tant que dieux initiaux qui avaient préparé l'œuvre du démiurge. Et Saturne lui tend le poignard dont il tuera le taureau, acte cosmogonique par excellence.

Cet acte est l'aboutissement d'une série d'épisodes. D'abord, le taureau paît dans un pré, ou bien il est monté sur une barque (la lune probablement), ou encore, couché dans une maison. Ensuite, Mithras essayant de s'emparer de lui, l'animal l'entraîne sur son dos, en une course ; puis Mithras, l'ayant maîtrisé, l'emporte sur ses épaules (Commodien le compare à Cacus). Après cette série d'exploits dignes d'Hercule, Mithras, ayant entraîné le taureau dans une grotte dont la voûte figure le ciel étoilé, le tue.

Cette scène est celle qui est le plus souvent représentée, et elle figure dans tous les *mithraea* à la place d'honneur, au maître-autel, dirions-nous. La position de Mithras, le genou gauche à l'ensellure de l'animal, qu'il tient de la main gauche par les naseaux et dont il poignarde le flanc de la main droite, est imitée du motif grec classique de la Nikè tauroctone, à un détail près : Mithras regarde rarement devant lui (1), mais vers le haut et un peu en arrière. Apparemment, il regarde, par l'entrée de la grotte, le Soleil, sur l'ordre duquel le sacrifice est accompli. Le soleil et la lune sont figurés aux deux coins supérieurs des reliefs ; le long de la voûte, les douze signes du zodiaque ; à la clé de voûte, quelquefois, *Sarapis* ou bien le léontocéphale.

Cautes et *Cautopates* sont présents, ainsi que le corbeau mes-

(1) Ainsi dans le groupe en ronde-bosse d'Ostie (sans doute pour une raison esthétique) et sur le relief de Rome où Mithras est représenté *après* le meurtre, debout sur le taureau abattu. La plupart des autres reliefs où Mithras semble regarder en avant sont des reconstitutions où la tête a été mal recollée ou refaite.

sager et quelquefois le coq, oiseau solaire et oiseau perse. Un chien et un serpent lèchent le sang de la blessure ; il y a parfois aussi un cratère et un lion ; presque toujours, un scorpion tient dans ses pinces les testicules du taureau, dont la queue, le plus souvent, germe en un ou trois épis de blé.

Une autre scène représente Mithras chasseur, à cheval et armé de l'arc, escorté parfois d'un lion, ou d'un lion et d'un serpent.

Une autre encore le montre faisant, d'une flèche, jaillir une source d'un rocher, exploit qui rappelle moins le mythe iranien de la libération des eaux que l'histoire de Moïse et de la pierre d'Horeb.

Divers reliefs illustrent les rapports de Mithras avec le soleil. Ces deux dieux ne sont identiques que par le jeu très souple des identifications syncrétistes. Autrement, Sol est distinct de Mithras et lui est supérieur, sans doute, puisqu'il lui commande de tuer le taureau ; mais ailleurs, il s'agenouille devant Mithras, ou reçoit de lui l'investiture chevaleresque (?) ; ailleurs encore, tous deux se serrent la main par-dessus un autel ; le plus souvent, Mithras et le Soleil partagent un repas.

Enfin, Mithras monte au ciel, accompagné de Mercure, sur le char que conduit le soleil ; ou bien, ce char se dirige vers l'Océan.

e) *Les dieux gréco-romains*

Les dieux gréco-romains jouent un grand rôle dans la mythologie mithraïste, comme on a déjà pu en juger. Ce serait une erreur de principe de croire que tout dieu ou tout détail de la religion gréco-romaine ne figurait dans le mithraïsme que comme traduction d'un dieu ou d'un trait iraniens. Quand Jupiter est représenté par son aigle, son foudre et son globe, il ne faut pas y voir d'allusion à l'Iran, ni quand il est entouré — comme sur maint relief d'Allemagne — des autres dieux de l'Olympe. Quelle serait par exemple la contrepartie iranienne de Junon ? Il n'y en a pas davantage à Saturne transmettant le sceptre et le foudre à Jupiter,

scène traduite d'Hésiode, non de l'*Avesta*, ou donnant la serpe ou un poignard à Mithras. Jupiter combattant les géants est simplement analogue, tout au plus, à Mithras chasseur.

Le mithraïsme a également accueilli un motif des mystères dionysiaques, ainsi dans la décoration de l'autel de Ptuj ; et, sous deux formes (à Osterburken et à Neuenheim), le mythe d'Atlas, la seconde fois en identifiant, par le bonnet phrygien, Atlas à Mithras.

Le mythe de Phaéthon, figuré sur le grand relief de Dieburg, doit refléter un rôle eschatologique du Mithra iranien, ce qui rappelle la cosmologie mage que rapporte Dion de Pruse (1).

f) *Les éléments*

Le lion, le cratère, le serpent et le corbeau pourraient représenter respectivement le feu, l'eau, la terre et l'air : on rejoindrait ainsi, mais c'est peut-être un accident, la notice d'Hérodote sur la vénération des éléments chez les Perses. Il s'agit peut-être simplement de la doctrine grecque des quatre éléments.

g) *Le ciel et le temps*

1) *Zodiaque, saisons, vents, planètes.* — La voûte du *mithraeum*, comme celle de la grotte où Mithras avait tué le taureau, était, comme dit Porphyre, une image du monde ; elle était parfois ornée d'étoiles, comme la grotte l'était de la bande du zodiaque. On représentait aussi les quatre saisons ou les quatre vents ; parfois les deux ensemble.

Les planètes étaient rangées de diverses façons. L'ordre des sept portes du texte de Celse, portes que l'on trouve représentées en mosaïque dans un *mithraeum* d'Ostie, est celui des jours de la semaine ; il se retrouve sur le relief du *mithraeum* de Brigetio (Vermaseren, 1727), qui toutefois commence par le Soleil et finit par la Lune. L'ordre, différent, qui correspond aux sept degrés d'initiation et qui

(1) Cf. ci-dessous, p. 344.

figure, lui aussi, à Ostie (Felicissimus), et également à Rome (Santa Prisca), n'est pas non plus l'ordre « réel ». Les trois degrés inférieurs sont attribués aux planètes Mercure, Vénus et Mars, les trois moins importantes ; puis vient Jupiter, qui leur fait suite naturellement ; mais, avant Saturne, s'intercalent la lune et le soleil : de cette façon, tout en laissant le soleil près de la plus haute place, on donne celle-ci, comme dans l'échelle de Celse, à Saturne. C'est sans doute parce que ce dernier faisait figure de dieu suprême : non seulement on l'identifiait à Mithras, à Jupiter, à Sarapis, mais, étant Kronos, il était aussi, selon la confusion orphique, Chronos. Mais ceci pose le problème du Temps dans le mithraïsme. Quels étaient les rôles respectifs du Temps et de Mithra dans les mystères ? Et d'abord, dans l'Iran occidental.

2) *Mithra et le Temps dans l'Iran occidental.* — Ahura Mazdā est presque totalement absent des monnaies kušanes, qui ne le représentent que deux ou trois fois. Sans doute, l'Arménie le connaît, et il figure, sous son équivalent grec, dans le temple arsacide de Persépolis, et le monument de Commagène l'identifie expressément à Zeus. Mais, même là, c'est à Mithra qu'appartient le premier rang, comme au donneur d'investiture royale.

L'inscription d'Arabissos est ambiguë. On y lit notamment : « La Religion mazdéenne, la reine, la sœur et femme, parla ainsi : Je suis la femme de Bel, le roi. Alors Bel parla ainsi à la Religion mazdéenne : Ma sœur, tu es sage et plus belle que des déesses, c'est pourquoi je t'ai prise pour femme. » Un dieu iranien, puisqu'il est frère et époux de la religion mazdéenne, s'affuble ici d'un nom étranger : *Bel*. Mais qui est-il ? On peut hésiter entre Ohrmazd (puisque c'est la religion *mazdéenne*) ou, comme préfère Reichelt, Mithra, puisqu'il paraît par ailleurs, dans cette région et à cette époque, être le plus important des dieux.

Les rois arsacides, ceux du Pont, ceux d'Arménie s'appellent souvent Mithridate (1). Mithra n'est sérieusement concurrencé en Arménie que par Vahagn.

Sur cette importance de Mithra, le témoignage de nos sources datables se trouve confirmé par l'Avesta. Le troisième chapitre du *Vidēvdāt* commence, ainsi que l'a fait observer Tavadia (2), par décrire, comme le premier des séjours heureux, l'endroit où le culte est accompli avec tous ses accessoires obligés, bois à brûler, *barəsman*, lait ou viande, mortier à broyer le *haoma* ; or, ce culte n'est pas, comme

(1) Cumont, *Textes et monuments*, II, 77 sq.

(2) Ormazd and Ahriman, a History of the dualistic view of life (compte rendu de J. D.-G., *Ormazd et Ahriman*), *Journ. Bombay Branch Roy. Asiatic Soc.*, 1954, p. 40.

on s'y attendrait, adressé à Ahura Mazdā, mais à Mithra (et à son adjoint Rāma) (1).

Vohu Manah paraît avoir été particulièrement vénéré : Strabon et l'inscription parlent en effet, l'un de statues d'Omanos (2), l'autre d'image du Seigneur Vahman. Ce rang exceptionnel dans le culte va bien avec le fait que Vohu Manah semble être, parmi les Aməša Spəntas, l'équivalent de Mithra.

Et Zurvan ? De quelle faveur jouissait-il à l'époque arsacide ? Son nom n'est pas attesté une seule fois.

On a prétendu déceler sa présence sur le monument de Commagène, dans trois passages de l'inscription. Mais la distinction qui y est faite dans deux d'entre eux, entre *aiōn apeiros* et *chronos apeiros*, ne doit rien à l'Iran.

Quant au troisième passage, où sont énumérés les dieux, les mêmes auteurs, Junker et Schaeder, prétendent que Zurvan s'y dissimule, mais ils ne s'accordent pas quant à la manière. Voici cette liste importante :

Zeus Oromazdes (Ahuramazda)
Apollon Mithras Hélios Hermès (3)
Artagnès (Vərəθraγna) *Héraclès Arès*
Ma patrie Commagène qui nourrit tout.

Junker voit dans Apollon-Mithras-Hélios-Hermès le quadruple Zurvan, le dieu « à quatre visages » ou « en quatre personnes » (4). Pour Schaeder, suivi notamment par Nyberg et par Christensen, ce sont les quatre dieux de la liste (y compris la déesse Commagène) qui représentent les quatre aspects de Zurvan.

Mais pourquoi n'avoir pas nommé Zurvan (5) ?

Il faut donc, à mon avis, résolument abandonner cette interprétation, ce qui laisse la place libre à celle qu'a proposée Dumézil (6). Les deux premiers dieux représentent la fonction de souveraineté sous ces deux aspects ; Artagnès-Héraclès-Arès représentent la fonction guerrière ; « ma patrie Commagène qui nourrit tout » représente, tout

(1) L'arrangement des *Yašts*, tel que l'a élucidé Hartman, cité ci-dessus, p. 124, témoignerait dans le même sens.

(2) Omanos est interprété autrement par Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, 366, et par Markwart, *Wehrot and Arang*, 129 sq.

(3) Sur l'identification à Hermès, cf. l'inscription mithriaque *Deo invicto Mithrae Mercurio* et la note de Jalabert-Mouterde, 16 : la planète attribuée par les Perses à Mithra l'est par les Grecs soit à Apollon, soit à Hermès. Autre raison de l'identification : Mithra et Hermès sont tous deux psychopompes.

(4) Migne, *Patrol. gr.*, I, 1461 ; Kessler, *Mani*, 403.

(5) « Why is this divine unity so veiled ? », demande Nock, *Harvard Theol. Rev.*, 1934, 81.

(6) *Jupiter Mars Quirinus*, 1941, 63.

aussi pertinemment, la fonction nourricière. La liste correspond assez exactement à celle du Mitani.

De toute façon ces dieux, puisque leur liste ne prend de sens que par l'Iran, sont purement iraniens. Leurs noms grecs ne sont que des placages.

Le plus important de ces quatre dieux est sans doute Mithra, bien qu'il ne soit nommé — traditionnellement — qu'en second lieu. Car il est identifié à trois dieux grecs, Apollon, Hélios, Hermès ; et c'est lui qui figure sur l'un des bas-reliefs, donnant l'investiture à Antiochus.

On le retrouve encore à Arsameia sur le Nymphée, où Antiochus avait élevé un monument à son père, Mithradate (69-34 env.). Mais celui-ci — comme on peut en juger par un autre relief d'Arsameia — avait reçu d'Héraclès, non de Mithra, l'investiture (1).

Antiochus avait aussi sa Tychè personnelle, comme les autres rois de son temps et comme, déjà, les villes grecques.

3) *Mithras et le Temps dans les Mystères.* — C'est en vain que Wikander (2) a essayé de prouver que le Mithras des mystères n'était pas le Mithra iranien. Le nom seul suffirait à trahir l'origine iranienne.

Iranienne également, l'épithète de *Nabarzes* qui lui est souvent accolée. Il faut l'interpréter, avec Markwart et Zaehner (3), comme l'av. *nā bərəzā (vir magnus)* (4).

Iranienne encore, la formule *Nama Sebesio*, dans laquelle on reconnaît av. *nəmah* « hommage » (5) et, quoique moins sûrement, av. *saošyant* « sauveur ».

Mithras, dans les mystères comme en Iran, était un dieu solaire et un dieu moral. Ses mystères différaient de tous les autres par la discipline qu'ils imposaient, et qui n'est pas sans rapport avec le dualisme éthique caractérisant la religion iranienne.

Que Mithra ait été, dès sa patrie d'origine, considéré comme un « sauveur », c'est attesté dès le IVe siècle av. J.-C., dans des noms

(1) Sur les nouvelles fouilles du Nimrud-dagh et celles d'Arsameia, v. *Illustrated London News* du 18 juin et du 2 juillet 1955 ; F. Dörner, Die Entdeckung von Arsameia..., *Neue deutsche Ausgrab. im Mittelmeergeb. u. im vorderen Orient*, 71 sq.

(2) *Etudes sur les mystères de Mithra*, Lund, 1950. Réfutation par Widengren, *Stand u. Aufg.*, 114 sq.

(3) Postscript to Zurvan, *BSOAS*, 1955, 240. — L'explication proposée par Widengren, *Stand u. Aufg.*, 116, n. 210, par *na* « négation » + *barz* « grand », donc « tel qu'il n'y en a pas de plus grand », suppose un type de composé insolite. Elle ne peut donc être acceptée et le parallélisme avec *invictus* et *anikētos* est trompeur. — Le rapprochement avec le persan *nabard* « vainqueur » est phonétiquement impossible.

(4) Peut-on en rapprocher le terme par lequel les Saces de Khotan désignaient le Buddha : *balysā* « le grand » ? On pensera en tout cas au feu *Burzēn Mihr*.

(5) L'explication de *nama*, évidente pour tout débutant en avestique, a été donnée par Spiegel, *Eran. Altertumskunde*, 2, 84, n. 4, et par Cumont, *Textes*, 1, p. 314, n. 2, avant que Rostovtseff la demande à Benveniste et la publie dans *Excavations at Dura-Europos*, Yale, 1939, 122.

comme *Miθrobouzanès*, et plus tard par des sceaux sassanides (1). Dans les mystères, Mithras accomplit, semble-t-il, par le sacrifice du taureau, son œuvre de salut.

Mithras était-il attendu comme le sauveur de la fin des temps ? Cette thèse a été soutenue par Windischmann, Darmesteter, Cumont (2), et l'est de nos jours par Widengren. Voir *infra*, p. 262.

Mithra serait-il médiateur entre ce monde, asservi à Ahriman, et un dieu suprême qu'il nous reste à déterminer ? Ce serait conforme au thème de la médiation de Mithra, connu en plusieurs versions ; selon Plutarque : « Oromazes est le mieux comparable à la lumière et Areimanions, au contraire, à l'obscurité et à l'ignorance, et entre les deux est Mithra ; pour cette raison les Perses lui donnent le nom de médiateur *(mesitēn)* » ; chez al-Bērūnī, Mithra est intermédiaire entre la lumière et les ténèbres ; chez Eznik, il est juge, c'est-à-dire intermédiaire encore, à moins que ce ne soit arbitre supérieur, entre Ohrmazd et Ahriman ; enfin, selon un passage de Porphyre, il est démiurge (3).

Les nombreux reliefs et statues d'un dieu à tête d'homme ou de lion, mais au corps enroulé dans un serpent, représentent incontestablement Aiōn, suivant une iconographie qui, comme l'a démontré Pettazzoni (4), s'est élaborée en Égypte. Le serpent, les signes du zodiaque, les clés pour ouvrir et fermer passage aux astres et aux âmes, les quatre ailes symbolisant les saisons ou les vents caractérisent un grand dieu cosmique ; et la tête de lion, avec le serpent, rappelle l'Aiōn des papyrus magiques (5).

On peut cependant se demander si, par le jeu d'équivalences dont nous avons déjà noté maint exemple, cet Aiōn n'est pas aussi autre chose (6).

Quel rapport y a-t-il entre les reliefs de Mithras tauroctone et les textes pehlevis selon lesquels le meurtre du taureau primordial est l'œuvre d'Ahriman ? On a émis de nos jours l'opinion que les reliefs, plus anciens de sept siècles que les textes pehlevis datables, représentent aussi la doctrine la plus ancienne : Mithra aurait été primitivement le tauroctone, puis, par suite de la condamnation du sacri-

(1) Scheftelowitz, *Acta Orientalia*, XI, 305.

(2) Windischmann, *Mithra*, 1859, 73 ; Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 1877, 328 ; Cumont, *Les religions orientales*⁴, 1929, 147 sq.

(3) Mais il faut biffer Mithra comme « contrat entre le soleil et la lune » : c'est là une erreur de traduction de *Yt* 6.5, comme l'a vu Gershevitch, *The Avestan Hymn*, 228. — On a vu ci-dessus, 173, n., comment Kuiper explique le caractère médiateur de Mit(h)ra.

(4) La figura mostrusosa del Tempo nella religione mitriaca, *Antiquité classique*, 1949, 265 sq. Voir, de plus, Festugière, *Rev. d'Égyptol.*, 1951, 63 sq.

(5) Ci-dessus, p. 247.

(6) Cf. notre article de *La Nouvelle Clio*, X, 1960, Aiōn et le Léontocéphale, Mithras et Ahriman, dont la conclusion est reprise dans le texte.

fice sanglant dans le zoroastrisme, ce rôle aurait été transféré à Ahriman. Mais, tout récemment, Gershevitch (1) a donné de bonnes raisons de revenir à l'interprétation courante, qu'avait admise Cumont : le rôle de meurtrier du taureau, primitivement dévolu à Ahriman, passa à Mithras considéré comme donneur de vie.

Cette interprétation paraît confirmée par l'identification de Mithras à Ahriman. Car il devient clair que, de même que les reliefs de Mithras moissonneur figurent Mithras en tant que Saturne, ou que ceux de Mithras portant le monde évoquent un Mithras-Atlas, de même Mithras tauroctone assume une fonction d'Ahriman (2).

Ce serait encore une erreur, semble-t-il, de chercher dans le mithriacisme un dieu suprême situé au-delà du monde, comme le « Père inconnu » des gnostiques (3). Jupiter-Caelus, même appelé *summus exsuperantissimus* (ce qui traduit le grec ὕψιστος), reste un dieu cosmique, de même que la mystique de l'Aiōn est une mystique cosmique (4).

Il serait tout aussi erroné, enfin, de chercher à ce grand dieu un nom unique. Conformément au caractère syncrétiste du mithriacisme, il y en avait beaucoup. Mais rien ne dit que Zurvan ait été l'un d'eux.

***

L'influence iranienne s'est exercée, à l'époque hellénistique, sur le christianisme, la gnose, le manichéisme, etc. Mais, comme ces mouvements dépendent aussi, plus ou moins directement, du judaïsme, il faut d'abord étudier ce que celui-ci a pu devoir à l'Iran.

5. Iran et Israël

Bien que les Juifs se soient fait un point d'honneur de ne reconnaître aucune dette envers leurs voisins en matière de religion — Yahwe étant un dieu jaloux — ils adoptèrent certainement plusieurs traits religieux étrangers. Ceci est aisé à montrer sur plusieurs points de détail ; ce l'est moins sur des questions plus

(1) *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959, 62 sq. — Cependant, KUIPER, *IIJ*, 1961, 36 sq., est d'un autre avis.

(2) On peut dire qu'en ce sens Mithras a contribué à une *mögliche Beseitigung des Dualismus*, selon l'expression de HUMBACH, *Festgabe Lommel*, Frankfurt, 1960, 79, et que c'était peut-être une raison de l'appeler *mesitès* (PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 46). Mais cet article de HUMBACH est, dans son ensemble, vicié par une fausse interprétation de Μοζδοοανο : cf., dans le même volume, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne*, 35 sq.

(3) Cf. R. M. GRANT, *Gnosticism and early Christianity*, New York, 1959.

(4) Cf., pour le premier, CUMONT, *Archiv f. Religionswiss.*, 1906, 236 sq., et pour le second, ZEPF, *ibid.*, 1927, 225 sq.

importantes, comme le dualisme, l'angélologie, l'eschatologie. Il faut cependant observer, avec Bertholet (1), que, malgré tous ces emprunts, les Juifs conservèrent leur singularité religieuse. L'honneur fut sauf, après tout.

L'empire cosmopolite des Perses, puis celui d'Alexandre ont

(1) *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*, 1909. — L'influence de l'Iran sur la religion juive d'après l'Exil a été estimée décisive non seulement par des iranistes tels que L. Mills qui, de façon assez prolixe, en a traité dans plusieurs livres, de *Zarathustra, the Achaemenids and Israël*, 1906, à *Our own Religion in ancient Persia*, Leipzig, 1913, mais aussi par de nombreux théologiens comme Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Haarlem, 1898, et E. Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, 1902, ou par Bousset, dont la *Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, dans sa 3e éd. revue par Gressmann, Tübingen, 1926, reste le meilleur représentant de cette tendance. La même opinion est aussi défendue par un savant qui semble chez lui aussi bien dans les études sémitiques qu'iraniennes, G. Widengren ; à côté de ses *Stand und Aufgaben*, il faut citer ses Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes, *Vetus Testamentum*, supplem. IV, 1957, 223 sq., où l'on trouvera un supplément de bibliographie, et *Iranisch-Semitische Kulturbegegnung*, Köln, 1960.

L'historien E. Meyer partageait aussi ces vues, dans sa *Geschichte des Altertums* et, avec plus de détails, dans son *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, 1921. Von Gall, dans sa *Basileia tou Theou*, Heidelberg, 1926, donne un catalogue détaillé de points de ressemblance, concluant toujours à une dépendance du judaïsme par rapport à l'Iran.

Quant à Ch. Autran, auteur de *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, 1935, et de *La préhistoire du christianisme*, 2 vol., 1941-1944, on peut le citer comme une de ces victimes qui, comme disait Schaeder, cèdent périodiquement à la tentation de trouver en Iran les sources secrètes du christianisme. Déjà Volney, pour ne citer que le plus fameux d'entre eux, attribuait à l'influence parsie les croyances qui apparaissent dans le judaïsme post-exilique en l'immortalité de l'âme, à l'enfer et au paradis, à la révolte de l'Ange, principal auteur des maux de l'humanité, etc. (*Les ruines*, 1791, chap. 21).

Beaucoup de savants acceptent encore cette hypothèse comme un fait établi : ainsi, par exemple, Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934. Au contraire, quelques-uns, suivant les traces de Kohut, *Ueber die jüdische Angelologie und Eschatologie*, 1866, et de Gaster, *ERE*, IX, 637 sq., paraissent refuser d'admettre tout empiètement des Gentils. Scheftelowitz, dans *Die altpersische Religion und das Judentum*, Tübingen, 1920, montre un tel zèle à défendre sa religion native contre tout soupçon de dépendance, qu'il dépasse souvent le but. S'il trouve le même fait de part et d'autre, il refuse d'en conclure à une origine iranienne, même si le fait est attesté beaucoup plus tard du côté juif. Par exemple, le dogme que les âmes jouiront de la compagnie de Dieu et que le Paradis est un séjour de lumière, croyance déjà enseignée par Zarathuštra, n'apparaît pas dans la littérature juive avant le *Talmud*, Enoch et les Psaumes de Salomon. Il doit cependant, selon Scheftelowitz, être de provenance juive.

Des savants chrétiens comme le P. J. Lagrange, qui dans son article La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le judaïsme, *Revue biblique*, 1904, s'avéra l'un des seuls à adopter l'opinion de Darmesteter sur l'origine philonienne des *gāthās*, l'évêque luthérien N. Söderblom dans la dernière partie de *La vie future d'après le mazdéisme*, 1901, ou le Rév. J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, 1913, chap. 9, ont trouvé difficile, comme chrétiens, d'admettre une large influence de l'Iran sur les origines de leur religion. Le Rév. James Moffatt eut, comme on le verra ci-dessous à propos du christianisme, une attitude plus libérale.

eu pour effet, dans tout le Proche-Orient, de détacher la religion de la politique. On sait comment cette transformation s'est manifestée dans la mentalité grecque, par une philosophie de plus en plus apolitique et centrée sur le bonheur de l'individu et par le déclin des cultes nationaux au profit d'un théisme universaliste. La religion de Yahwe subit une évolution analogue, sans qu'on doive chercher ici, pas plus que dans le cas des Grecs, une influence de la doctrine de Zarathuštra.

La figure de Yahwe, en particulier, doit-elle rien à Ahura Mazdā ? Le livre de Daniel, très suspect d'emprunt à l'Iran, montre le dieu sous l'apparence qu'il a gardée dans notre traditionnelle imagination de Dieu le Père : celle d'un vieillard « à la chevelure pure comme la laine, aux vêtements blancs comme la neige ». En admettant qu'un juif n'ait pu tirer cette imagerie de sa tradition nationale, on voit mal ce qui aurait pu lui servir de modèle en Iran, où aucun texte ne donne d'Ahura Mazdā semblable signalement...

Des entités abstraites, diversifiant la puissance divine, font leur apparition dans la littérature juive. La « Sagesse de Dieu » est mentionnée dans les Proverbes, Jésus ben Sirach, la Sagesse de Salomon, l'Énoch slave, etc. Elle est l'aimée et la conseillère du Seigneur, l'amie et le guide des hommes. Son intrusion dans le judaïsme est si soudaine que nous pouvons *a priori* présumer une influence étrangère. Mais nous sommes embarrassés pour choisir, dans la religion de l'Iran, un prototype. Était-ce la Bonne Pensée ou l'Application ?

A la Sagesse, nous pouvons ajouter l'Esprit ou le Saint Esprit, comparable à Spənta Mainyu, ainsi que les six puissances de Dieu selon la spécualtion philonienne.

Les Immortels bienfaisants de l'Iran étaient connus des Grecs, de sorte que Philon peut très bien en avoir entendu parler. En fait (1), Philon mentionne la doctrine perse des vertus de Dieu

(1) Selon la remarque de Nock, *Journ. Hell. Stud.*, 1929, 114.

comme quelque chose de familier. Mais la similitude ne s'étend pas à des correspondances précises ; elle se limite à une analogie générale. En somme, la faculté d'abstraction a pu se développer dans la religion juive sous l'influence diffuse de l'hellénisme.

Les textes juifs parlent aussi d'une qualité plus physique de Dieu, la gloire ou splendeur de Yahwe *(kebōd Yahwe)*. Le terme était déjà courant dans la tradition ancienne, et il est naturel que les apocalypses lui aient fait une place. La ressemblance avec le *xᵛarənah* avestique peut donc être, contrairement à l'avis de von Gall, *Basileia tou Theou*, 238, de pure convergence.

Un changement considérable se produisit dans la conception de Satan (1).

Le *Manuel de discipline*, trouvé dans les manuscrits de la mer Morte, nous donne tout un petit traité sur les deux esprits (2). Plusieurs savants ont soutenu l'origine iranienne de cette doctrine, mais la preuve décisive manque toujours (3).

Une autre idée nouvelle est celle des Anges déchus. Car la brève mention du chapitre 6 de la Genèse, verset 4, où il n'est question que de fils de Dieu s'unissant aux filles des hommes, d'où naquit une race de héros, n'est pas une source suffisante pour les développements d'Énoch et des Jubilés, où le mythe de la Chute apparaît tel que nous le connaissons. Mais l'idée est gnostique, et l'analogie avec le mythe iranien des *daēvas* se ralliant au Mauvais Esprit est lointaine : il y a toute la différence entre une chute et un choix... Du reste, le dualisme juif ne semble pas avoir été importé en bloc, « tout fait », mais s'être formé graduellement. Ainsi, dans l'Énoch slave, selon l'observation d'Otto, *Reich Gottes*, 1934, 150, le dualisme n'est encore que cosmique, entre

(1) J. D.-G., *Ormazd et Ahriman*, 1953, 73 sq.

(2) On en trouvera le texte dans l'ouvrage de Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, 1958, livre désormais classique.

(3) Cette thèse, soutenue notamment par J. D.-G., Le zervanisme et les manuscrits de la mer Morte, *IIJ*, 1957, 96, n'est pas acceptée par C. Colpe, Werfen die neuen Funde vom Toten Meer Licht auf das Verhältnis von iranischer und jüdischer Religion ?, in *Akten des 24. Orientalisten-Kongresses*, München, 1957, 479 sq.

lumière-haut et ténèbres-bas ; il est déjà combiné avec l'opposition Vie-Mort, mais pas encore avec celle du Bien et du Mal : car Dieu « trouve bonne » aussi la création de l'obscur, de l'inférieur (Enoch slave, 26), sous le commandement d'Archas.

Satan et ses démons ressemblent incontestablement beaucoup à Aŋra Mainyu et sa séquelle. Mais il ne s'agit sans doute pas d'emprunts.

Les espérances messianiques, en Israël, ont subi, elles aussi, une évolution. Après l'Exil, l'attente traditionnelle d'un roi-messie, de la maison de David, qui restaurerait Israël en nation indépendante et la ferait triompher de ses ennemis, céda graduellement à une conception à la fois plus éthique et plus universelle. Le salut d'Israël resta l'essentiel ; mais il devait avoir lieu dans le cadre d'une rénovation générale. L'apparition du Sauveur signifierait la fin de cette création et la naissance d'un monde nouveau ; son jugement des ennemis d'Israël serait un jugement général, séparant l'humanité en bons et en méchants.

La transformation fut graduelle, de sorte que, par exemple, pour le second Isaïe l'espoir d'un royaume universel de Dieu, espoir qui avait remplacé celui de la restauration d'Israël, n'avait rien d'eschatologique : il n'avait rien à voir avec la « fin du monde », notion inconnue de cet auteur. Malgré cela, la nouvelle conception, de caractère universel et moral, rappelle si fort l'Iran que plusieurs savants n'hésitent pas à l'attribuer, avec Bousset, à une influence de ce pays, d'autant plus que nulle personnalité assez forte ne se trouve dans l'Israël des derniers siècles avant notre ère, qui puisse rendre compte d'une si profonde altération.

Cependant, la ressemblance entre le Messie et le Saošyant reste assez vague et générale, à moins de faire état des points suivants. La notion d'un sauveur eschatologique paraît liée, en Iran comme dans le judaïsme, à celle d'un Homme Primordial. D'autre part, le Sauveur peut être lui-même victime, de sorte qu'il se rachète en rachetant l'humanité. Ceci demande à être examiné de près.

D'abord, le Fils de l'Homme peut-il être comparé à Gayōmart ? Le premier, tel qu'il apparaît dans Daniel et Énoch, semble une figure purement eschatologique, bien distincte de l'Être Primordial auquel font allusion Job et Ézéchiel (1). Néanmoins, l'expression même de « Fils de Dieu » implique bien une sorte d'archétype ou de prototype. Mais c'est du côté iranien que la comparaison boite, car Gayōmart, figure essentiellement cosmogonique, n'est pas attesté dans un rôle eschatologique avant les livres pehlevis. Le fait que l'*Avesta* le place dans une même série avec Zarathuštra et le Saošyant n'implique nullement que tous trois aient été considérés comme un même être, ni même comme formant une lignée.

Quant au second point, la notion de sauveur sauvé, *der erlöste Erlöser*, quel que soit son point de départ dans le judaïsme — probablement chez l'Homme de douleurs d'Isaïe (chap. 53) — ou son affinité avec le thème largement répandu du Juste Souffrant, son apparition en Iran est, sauf une seule allusion tardive et douteuse, strictement limitée au manichéisme, de sorte que la conjecture, chez Reitzenstein, d'un *Erlösungsmysterium* iranien est sans fondement, à moins que nous ne prétendions que tout ce qui est manichéen vient d'Iran, ce qui serait une pétition de principe.

Une troisième possibilité de comparaison précise est indiquée par Widengren (2) : la notion d'un dieu incarné, d'un divin sauveur, aurait son origine dans le mithraïsme. Mais, d'une part, les données légendaires qu'il a réunies sur le rôle religieux de grottes en Afghanistan, Iran, Turkestan, Arménie, Asie mineure sont de date tardive ou d'interprétation incertaine ; d'autre part, les textes sur lesquels il s'appuie ne font pas preuve. L'*Opus imper-*

(1) Job, 15.7-8 : « Es-tu le premier homme qui soit né ? Où as-tu été fait avant les collines ? As-tu entendu le secret de Dieu ? » ; Ezéch., 28, 2 sq. : « Parce que ton cœur est élevé et que tu as dit Je suis Dieu, je suis assis sur le siège de Dieu, etc. »

(2) *Stand und Aufgaben*, 105 sq. ; *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, 62 sq. Une discussion plus détaillée de la thèse de WIDENGREN est donnée dans D.-G., Die Magier in Bethleem und Mithras als Erlöser ?, *ZDMG*, 1962.

fectum in Matthaeum et la *Chronique* (syriaque) de Zuqnin sont des ouvrages chrétiens qui nous reportent tout au plus au IVe siècle de notre ère ; de toute façon, les allusions qu'ils contiennent peut-être au mithraïsme sont très voilées (1). Un autre texte est l'apocryphe qui nous est partiellement conservé en citations et adaptations grecques ou latines et qui s'intitulait probablement *Oracles du roi Hystaspe (Chrēseis Hystaspou tou basileōs)* (2). Dans ce texte, comme dans tous les autres, légende de Zoroastre racontée dans le *Dēnkart*, *Pseudo-clémentines*, textes de Théodore bar Konaï sur la prophétie de Zoroastre relative au Messie, il est téméraire de voir une source iranienne du messianisme chrétien.

Le seul fait attesté antérieurement au christianisme est l'étoile qui apparaît à la naissance et à l'avènement de Mithridate Eupator. Et, même si le motif de l'étoile, comme celui de la grotte, est très ancien, rien ne prouve que leur réunion dans la légende d'un sauveur soit antérieure (et étrangère) à la légende de la Nativité. Il reste vraisemblable que ce sont des apologètes chrétiens qui ont transposé et appliqué aux Mages, à l'Iran, un récit d'abord élaboré à propos de Jésus.

L'idée de diviser l'histoire en périodes n'est pas nécessairement iranienne. Les périodes de Daniel font certes penser aux quatre âges métalliques que symbolise l'arbre du Bahman Yašt, mais tout autant au mythe attesté bien plus tôt chez Hésiode. Mythe né sans doute quelque part en Asie antérieure avec la métallurgie du fer et propagé avec elle.

D'autre part, les Babyloniens (selon Bérose, cité par Sénèque)

(1) Monneret de Villard, *Leggende*, 63, déclare la *Chronique* de Zuqnin pénétrée d'éléments iraniens. Widengren a entrepris, *Iranisch-Semitische Kultur*, 73 sq., de mettre ceux-ci en évidence. Mais la plupart de ceux qu'il trouve, lumière, vie, etc., sont simplement gnostiques — et il n'est pas démontré, malgré Widengren, v. ci-dessous, que la gnose vienne d'Iran ; la forme carrée de l'univers n'a rien à voir avec le *palkān i asmān* qui, comme l'a montré Pagliaro, *Studi... Levi della Vida*, II, 1956, 252 sq., est la voûte céleste. Il reste peu de chose : de quoi prouver que les auteurs ont su donner à leurs écrits une « couleur locale » iranienne.

(2) Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, I, 215 sq., II, 361 sq.

concevaient l'histoire comme une série de conflagrations et de déluges, provoqués par certaines conjonctions planétaires.

Les chiffres de la chronologie juive ne trahissent pas une affinité particulière avec celle de l'Iran. Ils varient de quatre à sept mille ans et pas une seule fois on ne retrouve les neuf, dix ou douze mille ans du mazdéisme ou du zurvanisme (1).

Sur d'autres points de ressemblance, une influence de l'Iran sur la Palestine a été conjecturée : le jugement dernier, le livre conservé dans le ciel avec les actions bonnes et mauvaises de chacun, la résurrection, la transformation finale du monde (2).

6. L'Iran et les origines chrétiennes

Dans l'apport iranien au christianisme, il faut distinguer en principe ce qui a passé par le judaïsme et ce qui est venu directement (3). Mais la distinction n'est pas facile à observer en fait (4).

« On reconnaît généralement », écrit Moffatt, p. 769, que les « sept saints anges » de l'Apocalypse, en lesquels se continue la doctrine d'Énoch et de Tobie, remontent en dernière analyse aux Amšaspands iraniens.

(1) Von Gall se donne une peine inutile, *Basileia*, 275, à essayer de concilier les deux traditions.

(2) Voir J. D.-G., *Ormazd et Ahriman*, 79 sq., où l'on trouvera aussi deux coïncidences de détail, qui ne peuvent être fortuites : la plainte des animaux dans l'Enoch slave, qui rappelle celle du Bœuf dans les *gāthās*, et le démon Asmodée du livre de Tobie, où il faut reconnaître le *daēva* Fureur, *Aēšma daēva*. — Ajouter H. Cornélis, O. P., La résurrection de la chair et les croyances païennes sur les fins dernières, in *La Résurrection de la chair*, 1962, 21 sq. V. aussi Rudolf Mayer, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand*, Bonn, 1956. Sur des traits iraniens dans le livre d'Esther, voir notamment J. Lewy, The Feast of 14th day of Adar, *Hebrew Union College Annual*, 1939, 127 sq. : Βουγαῖος (Esth., 3.1) dérivé de *baga* ; φρουράια (ancien nom des *pārīm*) (Esth., 9.26 sq.) reflétant *fravahr*. Plus récemment, Ringgren, *Svensk Exegetisk Arsbok*, 1955, 1 sq. — V. aussi J. Duchesne-Guillemin, Les noms des eunuques d'Assuérus, *Muséon*, 1953, 105 sq.

(3) La distinction est indiquée par Moffatt, Zoroastrianism and primitive Christianity, *Hibbert Journal*, 1903, 763 sq., et 1904, 347 sq. Un catalogue copieux, avec discussion, des emprunts possibles du christianisme à l'Iran est incorporé au livre de C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes*, Giessen, 2e éd., 1924.

(4) Sur le sauveur divin, dieu incarné, v. ci-dessus, Iran et Israël.

La croyance aux anges gardiens, au contraire, n'apparaît pas, dans la tradition judéo-chrétienne, avant le Nouveau Testament (Mathieu, 18.10 ; Actes, 12.15 ; Apocal., 1.16, 20) : il est possible que la croyance aux *fravašis* s'y mêle à celle des Grecs et des Romains aux génies protecteurs.

La plupart des emprunts iraniens présumés sont relatifs aux fins dernières. L'idée de résurrection, que connaissait le judaïsme mais qui n'est devenue croyance générale que chez les chrétiens, existait depuis des siècles en Iran, comme en témoigne Théopompe (cité par Diogène Laërce et par Énée de Gaza). Les objections que Söderblom avait fait valoir contre cette filiation sont réfutées par Clemen, p. 150.

Avec Bousset, Clemen admet, p. 151, que le voyage céleste de l'âme et aussi l'ascension de Jésus soient des motifs iraniens.

La lutte d'Ohrmazd et d'Ahriman pour l'âme du défunt, dont parle le *Vidēvdāt*, 7.52 et 19.28, pourrait être à l'origine de la notice de la lettre de Judas sur le combat de Michel et du Diable pour le cadavre de Moïse : la ressemblance s'accentue dans la *Midraš rabbā* (*ad* Deuter., 31.14), où Samaël et Michel luttent non pour le corps de Moïse, mais pour son âme.

La comparaison du corps de résurrection avec un vêtement céleste rappelle sans conteste les investitures dont abonde la théologie mazdéenne. Et le fait que les corps des justes brilleront s'explique le mieux (Clemen, p. 153) par la religion perse de la lumière.

L'idée d'un repas messianique rappelle la nourriture d'immortalité qui sera composée, lors de la Rénovation, de *hōm* blanc et de la graisse du bœuf immolé.

Le séjour de ténèbres et de froid, que sera l'enfer selon saint Matthieu, évoque vaguement l'enfer sans feu des mazdéens (Clemen, p. 153).

Mais le meurtre d'un dragon dans la lutte finale est un motif populaire, et s'il est de provenance étrangère, il fait penser à la

Babylonie autant qu'à l'Iran. Quant aux deux prophètes qui, au 13e livre de l'Apocalypse, introduisent le Sauveur final, on ne peut guère le rapprocher, comme le font Böklen, Bousset et Moffatt (Clemen, p. 144), des sauveurs qui, dans l'apocalypse mazdéenne, précéderont de mille et de deux mille ans le Saošyant. Enfin, Söderblom a sans doute raison, contre Böklen et Bousset (Clemen, p. 139), de dire que l'aggravation des maux, annonciatrice de la fin dernière, n'apparaît que tardivement dans l'apocalypse iranienne (dans le *Bahman Yašt*), tandis qu'elle est conforme au pessimisme d'Israël asservi. Cependant, elle a un parallèle dans l'Inde (cf. ci-dessus, p. 212), ce qui paraît assurer son ancienneté.

Le rapprochement le plus intéressant est sans doute celui qui a été fait (Clemen, p. 319) entre Paul livrant un meurtrier à Satan pour qu'au jugement dernier son âme soit sauvée (I Cor., 5.5) et l'idée parsie de l'expiation par la mort : selon le *Šāyast nē Šāyast*, 8.5 sq. (et déjà *Vidēvdāt*, 3.20 et 9.49), le coupable d'un péché mortel à qui le grand-prêtre fait trancher la tête est purgé de ses peines dans l'au-delà.

Certains rapprochements, au contraire, parmi tous ceux qui n'ont pas été repris ci-dessus et que l'on trouvera mentionnés chez Clemen, sont peu convaincants. Par exemple, en quoi les trois esprits impurs sortant de la gueule du dragon, de la bête et du faux prophète rappellent-ils les énumérations d'animaux démoniaques de *Vidēvdāt*, 14.5 et 18.73 ?

Au total, ces rapprochements sont intéressants et il serait imprudent de nier la dette du christianisme envers l'Iran, soit directement, soit par le judaïsme. Cependant, d'une façon générale, on conclut trop facilement à un transfert d'idées de l'Iran au christianisme, sans envisager la possibilité inverse. Pourtant, nous croyons pouvoir prouver (1), sur un point au moins,

(1) P. 339.

l'emprunt iranien au christianisme : dans la formule « Ne craignez point », passée de l'Évangile de Luc à la légende de Vištāspa.

7. L'Iran et le gnosticisme

Adolf Harnack définissait le gnosticisme comme « une hellénisation aiguë du christianisme », définition depuis longtemps périmée, depuis qu'on a montré que le gnosticisme n'était pas une déviation du christianisme, mais un mouvement indépendant (1) ; qu'il devait beaucoup aux religions orientales (2) ; que sa notion de gnose ne ressemblait guère à la conception grecque de la connaissance.

Tandis qu'Anz étudiait seulement le mythe de l'ascension de l'âme à travers les sphères célestes et qu'il l'attribuait à la Babylonie, Bousset et Reitzenstein étudiaient aussi l'Homme Primordial et la notion de sauveur sauvé, les ramenant à un prétendu original iranien, avec des éléments babyloniens adventices. Reitzenstein a commis de graves anachronismes — dans la fièvre des découvertes iraniennes faites au début de ce siècle — ce qui l'excuse un peu. Sous prétexte qu'un hymne manichéen contient le nom de Zarathuštra, Reitzenstein attribue à celui-ci, mort environ mille ans plus tôt, la doctrine contenue dans cet hymne : le mythe de l'âme. Cet anachronisme a été dénoncé par Henning (3) : « le nom de Zarahušt est tout ce qu'il y a de zarathuštrien dans l'hymne ; on aurait pu aussi bien y mettre celui de Seth,

(1) Voir en dernier lieu R. GRANT, *Gnosticism and early Christianity*, New York, 1959 ; et CORNELIS-LÉONARD, *La gnose éternelle*, 1959. Cependant, Simone PÈTREMENT, dans un grand article sur La notion du gnosticisme, *Rev. de métaph. et de mor.*, 1960, 385 sq., montre tout ce que cette notion doit au christianisme.

(2) L'élément oriental fut mis en valeur par ANZ, *Ursprung des Gnostizismus*, 1897 ; par BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907 ; par REITZENSTEIN, *Poimandres*, 1906 ; *Die Göttin Psyche*, 1917 ; *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3e éd., 1927, *Das Iranische Erlösungsmysterium*, 1921, et, avec SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig, 1926.

(3) Dans sa publication de l'hymne en question (M 7), *Mir. Man.*, III, *SBAW*, 1932, 872.

de Buddha, de Jésus ou de Mani, sans que le contenu en fût changé. »

Que le gnosticisme ait été redevable à la Grèce de sa structure, bien qu'une partie de son matériel soit d'origine orientale, fut la thèse de Schaeder dans sa conférence *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, 1927. Ce retour partiel à l'idée de Harnack lui a été reproché par H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934, qui insista sur le caractère irrationnel du terme *gnōsis* et sur le fait que le gnosticisme était bien moins une philosophie qu'une mythologie.

Jonas dénonça aussi le défaut de méthode de Reitzenstein, qui projette un mythe gnostique, celui de l'Anthropos qu'expose le Poimandrès, dans un lointain passé iranien que l'on peut alors commodément invoquer comme sa source (1).

Zaehner, observant (2) que « l'idée que la divinité mauvaise est maîtresse de ce monde et que la bonne règne dans les hauteurs et loin du monde est de pur gnosticisme », en conclut que « l'idée n'est pas iranienne et serait donc empruntée à une source occidentale », prenant ainsi « gnostique » et « iranien » comme deux termes mutuellement exclusifs.

Mais J. Doresse (3) retrouve dans les livres gnostiques de Nag-Hammadi des éléments « indiscutablement iraniens ». « C'est d'abord le thème des trois « racines » primordiales : Lumière, Ténèbres et Esprit intermédiaire — tel que l'Iran l'expose en termes analogues dans le *Bundahišn*. C'est la notion du dieu suprême, sans commencement ni fin ; celle de la Tétrade suprême ;

(1) Tandis que C. Kraeling fait la part large à l'Iran dans son article The Influence of Iranian Religion upon Hellenistic syncretism in the Orient, in *Studies... Pavry*, 223 sq., le P. Festugière adopte une attitude décidément évasive dans ses quatre volumes sur *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 1949-1953 : il se contente d'écrire une histoire de l'hermétisme « plutôt, dit-il, que de me perdre dans la recherche, assez vaine, des sources grecques, juives, égyptiennes ou iraniennes de ces doctrines », mais, en fait, il fait tout venir de Platon. — Un exposé général sur le gnosticisme est donné par Jonas, *The gnostic Religion*, New York, 1958.

(2) *Zurvan*, 79.

(3) *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, 1958, 312.

celle de la Sagesse toute-puissante. C'est la monstrueuse silhouette de Ialdabaôth à tête de lion et corps de serpent — si parente des statues mithriaques de l'Aïon et, en même temps, d'Ahriman et des esprits du mal, eux aussi rivaux du Dieu suprême. C'est la théorie zervaniste des « deux âmes », première ébauche de la notion gnostique de l' « esprit contrefacteur », que l'on trouve aussi dans la doctrine des sectaires de la mer Morte. C'est la notion même de gnose, attestée dans les textes iraniens par le recours explicite à la question : « Qui suis-je ? A qui est-ce que j'appartiens ? D'où suis-je venu ? Où retournerai-je ? » Ce sont, non seulement les figures de sauveurs issus de la semence de Zoroastre — qui deviennent chez nos gnostiques la « semence du grand Seth » — mais c'est aussi ce thème très précis que l'on connaît, depuis que Reitzenstein en a signalé les grandes lignes, sous l'appellation de mythe du « Sauveur sauvé », et selon lequel une puissance lumineuse supérieure œuvre pour délivrer les parcelles de sa propre lumière dispersées dans la création inférieure. Ce sont, encore, bien des faits et bien des images de ce salut : les vêtements glorieux que revêtent les Illuminateurs à leur traversée des cieux, et, aussi, les descriptions du but céleste identifié à un Trésor. Enfin — trait encore plus caractéristique — c'est le cadre géographique même de ces révélations, puisque nos apocryphes situent le lieu le plus mystique et le plus secret de l'univers aux abords ténébreux de l'Océan oriental, à cette Montagne des Lumières où se trouve la caverne des Mages (1). »

Widengren va plus loin encore, puisque, selon lui (2), tout l'essentiel du gnosticisme, son principe même, est iranien. Il compare d'abord la notion de salut en Iran et dans l'Inde et prétend qu'elle est essentiellement la même de part et d'autre, pro-

(1) Voir aussi les notes de Doresse, p. 345 sq.

(2) Der iranische Hintergrund der Gnosis, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1952, Heft, 2. Cet article a été critiqué par Aloïs Closs, Die gnostische Erlösungsidee und Zarathushtra, *Festschrift Schütz*, Graz-Köln, 1954.

cédant d'une volonté de transcender le monde par l'union de l'âme à la Grande Ame.

On peut répondre que, du côté iranien, les preuves de cette tendance pessimiste, anti-cosmique, que l'on reconnaît n'être pas communément imputée à l'Iran, sont maigres en effet et il faut avouer qu'elle a généralement été recouverte et tenue en échec par le dualisme éthique et optimiste de Zarathuštra.

Les moyens de salut étaient présents dans le système gāthique, sous la forme de l'union de l'homme avec les entités, spécialement de son Vohu Manah avec ce qui allait s'appeler plus tard (dans le manichéisme) le « Grand Vohu Manah » (Manwahmēd). Ceci a été étudié par Widengren dans son livre *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Upsala, 1945, dont la thèse principale est plausible, même si nous refusons de prendre *avaŋhānē*, *Y* 33.5 comme une référence à l'extase et non à la mort.

Le rôle de Vohu Manah est attesté, pour le mazdéisme plus récent, dans *Vidēvdāt*, 19.31 sq., où Vohu Manah accueille l'âme dans le ciel et l'accompagne au trône d'or d'Ahura Mazdā, scène qui a, comme l'a vu Wikander, une origine indo-iranienne (1).

Les autres témoignages sont moins importants, étant soit moins précis, soit plus tardifs. Moins précis est l'usage gāthique de la notion de connaissance. Il est, certes, essentiel de savoir avant de choisir, mais c'est autre chose que la *gnōsis*, qui est le moyen direct de salut. De date tardive sont des passages pehlevis, le commentaire à l'*Aogəmadaēca*, le *Pandnāmak* 3, 5 et 31, ainsi que les noms composés signifiant « sauvé par Mithra » ou quelque chose de semblable. Alléguer ces faits, et aussi le zurvanisme, dans le présent débat est réellement faire une pétition de principe, bien qu'en ce qui concerne les noms contenant Mithra il faille avouer que leur valeur est grandement accrue par le témoignage

(1) Ci-dessous, p. 331 sq.

avestique sur Vohu Manah, puisque ce dernier était, selon le système de Dumézil, le substitut de Mithra.

La pièce de résistance dans l'argumentation de Widengren est la conception du sauveur sauvé. Dans le *Chant de la Perle*, par exemple, le rédempteur descend dans la matière pour sauver cette perle qui est l'âme ou les âmes, mais, pour opérer cette œuvre de salut, il lui faut se sauver lui-même du pouvoir de l'existence matérielle. Widengren croit pouvoir conclure de la présence de termes parthes dans cette allégorie syriaque à l'origine parthe de l'œuvre elle-même.

Le célèbre hymne, œuvre syriaque conservée dans les *Actes de Thomas*, avait été intensivement examiné par Reitzenstein (1) quant à son symbolisme. La perle est un symbole de l'âme, de la divine étincelle que l'homme — dans la légende du fils du roi — a perdue et essaie de recouvrer.

Or, Widengren a supposé (2) que ce conte était d'origine parthe, parce que le texte syriaque renferme de nombreux mots d'emprunt parthes. D'autre part, Wikander a montré (3), en faveur d'une origine iranienne de l'hymne, qu'en persan le mot *gohr* signifie à la fois « perle, joyau », et « substance, essence », et que, dans le *Šāhnāma* de Firdousi, lors du couronnement de Xosrau, une perle est dite venir de la Farr (ou Gloire) de Dieu.

Mais, d'abord, des noms d'emprunt parthes dans un texte syriaque s'expliquent facilement comme reflétant les contacts culturels qui existaient de façon générale entre Iran et Syrie pendant la période arsacide, et non l'origine iranienne de ce texte particulier. Dans ces conditions, les remarques de Wikander doivent être jugées dans le contexte du symbolisme de la perle,

(1) Dont la riche production n'a été, tout entière, comme l'a dit Edsman, *Le baptême du feu*, 1940, 193, n. 4, qu'un commentaire de cet hymne.
(2) Der Iranische Hintergrund der Gnosis, in *Zeitschrift f. Religionsgesch*, 1952, Heft 2.
(3) Dans sa recension d'Edsman, *Le baptême du Feu*, *Svensk Teol. Kvartalskrift*, 1941, 228 sq.

qui est largement répandu : trop de peuples partagent avec les Persans et les Syriens un respect spécial, quasi magique, pour la perle pour qu'on puisse tirer aucune conclusion quant à une origine iranienne de la légende syriaque.

En somme, à supposer même qu'il y ait eu un original parthe du *Chant de la Perle*, cela n'exclurait pas que le thème en soit, en dernière analyse, originaire d'ailleurs : soit de Grèce, comme l'indique A. Closs (p. 74), soit de Babylonie. Widengren avait lui-même montré, dans ses *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, 1946, que le prototype du mythe gnostique fut peut-être le drame de Tammuz descendant, combattant, souffrant, subissant l'emprisonnement jusqu'à ce qu'il ressuscite, mythe qu'un texte babylonien tardif, cité par Widengren (p. 178), interprétait déjà comme symbolisant la destinée humaine.

***

Le *mandéisme* est une religion de type gnostique dans laquelle entrent probablement plusieurs éléments d'origine iranienne : dualisme de la lumière et des ténèbres avec leurs deux rois ; sort de l'âme après la mort ; vêtements de lumière ; jugement des âmes, etc. (1).

8. L'Iran et le manichéisme

Quelle que soit la part de l'Iran dans le gnosticisme en général, le manichéisme est certainement une forme de gnosticisme où cette part est particulièrement grande (2).

(1) Sur le mandéisme, v. H.-Ch. Puech dans Mortier et Gorce, *Histoire générale des religions*, 1945, 67 sq. ; plus récemment, Lady E. Drower, *Water into Wine*, London, 1956 (où le rituel mandéen est comparé avec ceux des parsis et des chrétiens), et K. Rudolph, *Die Mandäer*, 2 vol., 1960-1961. Cf. aussi Widengren, *Stand u. Aufgaben*, II, 96 sq., et *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, 56 sq.

(2) Sur le manichéisme en général, dont il ne peut être traité ici, on a l'excellent livre de H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, 1949, et maintenant Widengren, *Mani und der Manichäismus*, 1961. Sur les rapports entre manichéisme et zurvanisme, voir Widengren, *Stand u. Aufg.*, 126 sq. Voir aussi O. von Wesendonk, Die Verwendung einiger iranischer Götternamen im Manichäismus, *Monde oriental*, 7, 114 sq.

Quand les manichéens cherchèrent un équivalent iranien à leur dieu « inaccessible », situé au delà du monde dont il n'est pas le créateur, ils ne pouvaient, apparemment, prendre ni Ohrmazd, ni Mithra. Ils ont pris, quand ils parlaient perse (et non parthe), *Zurvān*. (En parthe, ils ont choisi d'autres termes, *bag* « dieu » ou *pidar* « père », *rāštēgar* « justicier », ou *Srōšāv* (1).

Ohrmazd, dans le manichéisme comme dans la spéculation zurvaniste (2), désignait l'Homme Primordial, dont la chute a mis en branle le processus temporel (3).

Mithra joue, lui aussi, un rôle important et conforme à celui qu'on lui connaît ailleurs (4). Dans les textes perses, Mihryazd (« le *yazata* Mithra ») est l'Esprit Vivant, qui est à la fois sauveur et démiurge, ce qui correspond bien à son rôle dans les mystères. Il doit sauver l'âme de l'Homme Primordial (Ohrmazd). Il châtie les archontes et, de leurs peaux, de leur chair et de leurs os, il bâtit l'univers (sacrifice cosmogonique).

Dans les textes parthes et sogdiens, Mihryazd ou Mišēβaγē est le Troisième Envoyé (dont Cumont n'a connu que son autre nom, Narīsafyazd « le *yazata* Nairya Saŋha, c'est-à-dire Messager humain » ; en perse, c'était Rošnšahryazd « le *yazata* Royaume de lumière »). Il est l'auteur de la machine à récupérer les parcelles de lumière et il est le père des douze Vierges de Lumière (les douze mois). Il apparaît pour séduire les archontes, tantôt en

(1) Henning, *Mir. Man.*, III, 65 sq. — L'absence de Zurvan dans le manichéisme parthe, alors qu'il est présent dans le manichéisme perse, contredit la thèse de Widengren, *Stand u. Aufg.*, 113 et n. 200, sur le zurvanisme médo-parthe. Wikander, au contraire, situe le zurvanisme en Perse, parce qu'il le rattache à la fonction de *herbad* (sans preuves suffisantes). Cf. ci-dessous, p. 278.

(2) Cf. ci-dessus, p. 184 sq.

(3) Ce rôle subalterne d'Ohrmazd n'a pas empêché les manichéens d'adopter pour leur propre religion le nom de religion mazdéenne, *dēn mazdēs (dyn m'zdys)*, cf. Henning, *JRAS*, 1942, 240, n. 3.

(4) Cf. ci-dessous, p. 348. Cumont n'a pu qu'entrevoir ce rôle de Mithra médiateur dans le manichéisme. Il n'a connu, pour écrire sa Fin du monde chez les mages occidentaux, *RHR*, 1931, que deux textes publiés respectivement par F. Müller, *Abh.*, Berlin, 1904, et von Le Coq, Türk. Manich., *ibid.*, 1919, 5. Ce dernier fragment oppose le « vrai Mithra » au « faux Mithra », qui paraît être une sorte d'Anté-Christ, chevauche un taureau, se fait passer pour vrai fils de Dieu, veut être adoré.

femelle (1) devant les mâles, tantôt en mâle devant les femelles. La semence des mâles tombe à terre ; si elle rencontre de l'humide, il en naît Mazan, que tue Adamas Lumière, l'un des fils de l'Esprit Vivant Mihryazd. (On dirait que s'est ici morcelé le mythe de Mithra tuant le taureau et créant le monde.) Si elle tombe sur du sec, il en naît cinq arbres, d'où tous les végétaux.

Quant aux femelles, elles avortent, et c'est de leurs embryons que provient l'espèce animale.

Les Amahraspands ont été également inclus dans le système manichéen, mais uniquement avec la valeur d'éléments (lumineux). Les *fravardīn* se sont joints à eux avec le sens d' « éther, air subtil » (2).

Un sort particulier était réservé, dans ce système, à Vahman (dont on a vu la place importante à l'époque arsacide en général, témoins Strabon et l'inscription d'Assur). Il est le « Seigneur de la Religion », quatrième membre de la Tétrade, etc. (3). En outre, son nom entre très probablement dans celui de Manwahmed, le grand Esprit vers lequel les âmes montent pour s'y confondre (4).

La Terre, Spandarmad, selon un fragment sogdien, est le quatrième fils de l'Esprit Vivant (5).

Narīsah, Narīsaf a été rencontré ci-dessus.

Išya, épithète (« désirable, cher ») d'Airyaman, a été rapproché, par Mani, de Jésus (6).

Ahrmen est, avec Āz « Concupiscence », le principal adversaire d'Ohrmazd (7).

(1) On n'a pas manqué de verser ceci au dossier de Mithra androgyne, dont deux pièces importantes se réduisent, nous l'avons vu, à une erreur d'Hérodote et à une erreur de médailler. — Cf. Boyce, *Studies Taqizadeh*, 1962, 44 sq.
(2) Henning, *Mir. Man.*, I ; Boyce, *BSOAS*, 1957, 311, n. 2 ; W. Lentz, Mani und Zarathustra, *ZDMG*, 82, 200.
(3) Henning, *Mir. Man.*, II, 70.
(4) Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, 1945.
(5) Lentz, *ZDMG*, 82, 199.
(6) Wesendonk, *Die Verwendung...*, 158.
(7) Henning, *Mir. Man.*, I, 47. Sur les autres démons, Wesendonk, *art. cit.*, 175, n. 2.

9. L'Iran et la légende du Graal

Plusieurs hypothèses essaient de rendre compte de la légende de Parsifal et du Graal, qui ne s'explique pas par la littérature de l'Europe médiévale, en lui supposant une origine orientale.

L. von Schröder (1) rattache cette légende aux mythes de l'Inde concernant le soleil et la lune, ce qui est peu convaincant.

Fr. R. Schröder (2) en voit l'origine dans le manichéisme — par l'entremise des troubadours — tandis que Fr. von Suhtschek (3) cherche du côté de l'épopée persane, thèse combattue par Reichelt, mais admise — pourvu qu'on n'en exagère pas la portée — par Henning (4), qui malheureusement ne donne pas ses raisons.

Plus récemment, Ringbom a cru trouver dans l'Iran mazdéen la solution du problème. Son argumentation, exposée en un gros volume, *Graaltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, part de l'explication donnée autrefois par Strzygowski d'un plat d'argent sassanide (5) où est figuré un édifice dans un jardin, entouré d'une arcade à 22 arches. Ringbom ne se contente pas de reconstituer, après Strzygowski et Reuther, cet édifice, dans lequel il croit reconnaître un temple du feu ; il prétend en outre en avoir retrouvé le site, à Taxt i Suleimān, l'ancienne Šīz, la capitale sacrée des Sassanides. Les fouilles menées là-bas, avec la participation de l'auteur, n'ont jusqu'à présent fait retrouver aucune trace de cette gigantesque arcade, ni aucun vestige probant du bâtiment central. Mais Ringbom ne se laisse pas décourager. Il soutient que ce monument, à la fois palais, temple et forteresse, est le modèle réel de Montsalvat (avant la transplantation de la

(1) Die Wurzeln der Sage vom heiligen Graal, *SWAW*, 166 (1910), 16 sq.
(2) Fr. R. Schröder, *Die Parzivalfrage*, München, 1928.
(3) Fr. v. Suhtschek, Die iranischen Quellen in Wolframs Parzival, *ZDMG*, 1928, LXXXII sq. ; v. aussi *ZDMG*, 1930, *106 sq., *Forsch. u. Fortschr.*, 1931, 139 sq. et *Klio*, 1932, 50 sq.
(4) Reichelt, *WZKM*, 40, 37 sq. ; Henning, *ZDMG*, 90, 1 sq.
(5) *Survey of Persian Art*, IV, 237.

légende d'Iran en Espagne), et que le mystère du Graal n'est qu'une transposition du mystère du Haoma qui devait se dérouler dans le sanctuaire, que la coupe du Graal devait être taillée dans une seule pierre précieuse, qui n'était elle-même qu'une variante ou réplique de la Perle, dont la quête fait le sujet du *Chant syriaque de la Perle.*

Tout cela est ingénieux, et les reconstructions du château iranien, complet avec les *gāthās* gravées sous l'arcade (il y a 17 *gāthās* pour 22 arches, mais qu'importe), sont remarquables : elles introduisent un élément humoristique dans un ordre d'études qui en est trop dépourvu.

Dans son dernier livre, *Paradisus Terrestris* (en suédois, avec bref résumé anglais), 1959, l'auteur paraît avoir un peu battu en retraite, en ce sens qu'étudiant le même monument, il ne parle plus du Graal et s'attache seulement, désormais, à montrer que ce palais, ces jardins, ce site extraordinaire de Taxt i Suleiman ont été le modèle qui, plus ou moins directement, a hanté les chrétiens du Moyen Age dans leur imagination du paradis terrestre.

Les fouilles de Taxt i Suleimān ont été reprises en 1959 et les résultats de cette campagne ont été communiquées au *Congress of Persian Art* tenu à New York en avril 1960 (1).

C) LES SASSANIDES

1. Chronologie

Le roi sassanide se considère comme divin : les inscriptions, ainsi que les monnaies, en témoignent. Il se dit *baγ* (θεὸς)

(1) A l'initiative d'Arthur Upham Pope, l'éditeur du *Survey*, qui est l'un des parrains, peut-on dire, des hypothèses de Ringbom. Le *Survey* lui-même, œuvre inestimable et que l'on ne remplacera pas de sitôt, est vicié par endroits, dans sa doctrine, par un parti pris iranisant. — Sur les fouilles de 1959 à Taxt i Suleiman, un article de Carl Nylander dans le *Svenska Dagbladet* du 24 oct. 60, montre que rien n'a été retrouvé qui soit antérieur au VI[e] siècle de notre ère. (Cet article m'a été communiqué par K. Barr.) De même : Von der Osten u. Naumann, *Vorläuf. Bericht*, Berl., 1961.

« dieu », et *kē cihr hac yazdān* (ἐκ γένους θεῶν) « d'entre les dieux » (1).

C'est d'un dieu — Ohrmazd, Mihr ou Anāhīt — qu'il tient son investiture ; mais en outre, il tend à s'assimiler lui-même à un dieu, comme le prouve la forme qu'il donne à sa couronne et qui figure soit sur les reliefs, soit à l'avers des monnaies. Chaque roi avait une couronne différente et l'histoire a pu en être faite (2), mais certains traits sont communs à plusieurs. Dès Artaxšēr, on voit apparaître les créneaux, ostensiblement empruntés à la couronne d'Ohrmazd. Ils reparaissent chez Šāpūr I, Šāpūr II, Varhrān IV, Yazdagard I et chez tous les rois jusqu'à la fin de la dynastie.

Varhrān I a une couronne à pointes ou rayons, qui rappellent peut-être Mihr. Avec son successeur, Varhrān II, s'inaugure la paire d'ailes, attribut du dieu Varhrān (3), « patron » du roi, qu'évoque aussi, sur plusieurs pièces du même, la tête de sanglier (autre incarnation du dieu). Les ailes reparaissent chez Ohrmazd II, puis chez Varhrān IV, qui les montre notamment de face, et c'est ainsi qu'elles se présenteront désormais : chez Pērōz (dont le nom est synonyme de Varhrān « Victorieux ») puis chez Xosrau II, Artaxšēr III, Burān et tous les suivants.

Cette proéminence de Varhrān sur les couronnes royales répond à l'illustration de ce que je crois être le feu Varhrān au revers des

(1) Par exemple Inscription de Šâpûr à la Ka'ba ; monnaies d'Artaxšēr, etc. Sur les légendes des monnaies, Göbl, *ap.* Altheim, *Asiatischer Staat*, Tables 1 et 12 et p. 127. Selon Ammien Marcellin, XVII, 5, 3, Šāpur II se considère comme frère du soleil et de la lune ; l'usage en remonte, selon le même auteur, à Arsacès.

(2) K. Erdmann, Die Entwicklung der sasanidischen Krone, *Ars Islamica*, 1951, 87 sq. ; D.-G., *Symbolik des Parsismus*, 91 sq.

(3) Herzfeld, *Arch. Mitt. aus Iran*, 1938, 110, a prouvé cette valeur des ailes en comparant la monnaie kušane où Ošlagno porte sur la tête un oiseau tout entier. Cf. Erdmann, *Sasan. Krone*, 97. On peut ajouter que le nom de ce dieu a fini par désigner l'épervier. Tel est en effet le sens du nom commun sogd. *vašaγn*, à côté de *vašaγnē βaγē* (Waldschmidt-Lentz, Manich. Dogmatik, *SBAW*, 1933, 510 et 565. On rapprochera peut-être aussi (Szemerényi *apud* Altheim, *Gesch. d. lat. Sprache*, 71, note), le nom propre Ὀρχάνης (nom du fils aîné du fondateur de l'empire ottoman), cf. Laonikos Chalkokondyles : τὰ δὲ λοιπὰ τῶν ὀνομάτων ἀπὸ τοῦ τῶν ὀρνέων καὶ Σκυθῶν τὰ τέσσαρα ταῦτα φαίνονται εἶναι, οἷον... Ὀρχάνης. (J. Moravcsik, *Byzantino-Turcica*, I-II, Budapest, 1942-1943, p. 191.)

monnaies et aux fondations de ce même feu commémorées par l'inscription de Šāpūr à la Ka'ba (1).

Enfin, Anāhīt aussi peut inspirer la forme des couronnes. C'est le cas de celle de Narse (2).

Sous les Sassanides, le mazdéisme est devenu la religion officielle. Cet « établissement » (au sens anglais du terme) ne s'est pas fait en un jour, ni même en un règne, sans doute, bien que la politique des derniers Arsacides l'ait préparé.

Nous savons en effet, par Tabarī, p. 5, que Sāsān, l'ancêtre d'Artaxšēr et éponyme de la dynastie sassanide, était curateur d'un temple du feu d'Anāhīt à Istaxr ; Artaxšēr lui avait probablement succédé dans cette fonction. Selon Agathias, *Hist.*, II, 26, Artaxšēr (226-241) « était initié aux cérémonies des mages et accomplissait lui-même les mystères » (c'est-à-dire celles de ces cérémonies qui étaient interdites aux regards profanes). En 224, il suspendit au temple d'Anāhīt la tête de son suzerain Artabān, continuant une tradition de rite guerrier dont Hérodote et Plutarque semblent attester l'existence précédemment.

Wikander a prétendu s'inscrire en faux contre la tradition qui fait de ce monarque, aidé de son grand prêtre Tōsar, le fondateur de l'Église mazdéenne (3). Wikander a cru reconnaître, en effet une relation particulière entre le culte d'Anāhitā et la dignité et fonction de *ērpat*, par opposition à celle de *magupat* qui allait dominer la hiérarchie mazdéenne. D'où il a conclu que le mazdéisme véritable, la religion de Mazdā dans la pure tradition zoroastrienne, ne s'était installé que sous Ohrmazd Ier (272-273), au nom significatif, ou sous son successeur Varhrān Ier (273-276), pendant le règne duquel on voit Kartēr, jusque-là simple *ērpat*, se proclamer *magupat*. Les données du Kār Nāmak et du Dēnkart seraient donc légendaires ; quant à la Lettre de Tōsar, Christensen (4) la considérait déjà comme un apocryphe du temps de Xosrau Ier.

Il est incontestable que la substitution des magupats aux ērpats, ou plutôt leur superposition à eux, a constitué une modification importante dans le culte et l'organisation religieuse (5). Mais il ne faudrait pas en exagérer l'importance jusqu'à dénier à Artaxšēr

(1) Il en sera encore question ci-dessous, p. 282 et 299.
(2) Erdmann, *Sasan. Krone*, 98.
(3) *Kār nāmak ī Artaxšēr ī Pāpakān ; Dēnkart*, III et IV ; *Lettre de Tōsar*. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 1946.
(4) *L'Iran sous les Sassanides*, ²1944, 63.
(5) Cf. *Infra*, p. 294.

la qualité de bon mazdéen. Cette qualité est prouvée au moins par trois faits, que Wikander a laissés dans l'ombre :

1) Sur ses inscriptions, à Naqš i Rustam, Artaxšēr se déclare adorateur de Mazdā *(mazdēsn)* ;

2) Sur les reliefs de Naqš i Rajab et de Naqš i Rustam (1), c'est d'Ohrmazd qu'il reçoit l'investiture ;

3) Les types de ses couronnes indiquent, selon Göbl (2), l'investiture par Anāhīt et par Ohrmazd.

4) Selon la Chronique d'Arbèle, dont la valeur historique a été éprouvée (3), Artaxšēr s'est montré intolérant et persécuteur en instituant de nouveaux temples du feu, en faisant adorer le soleil et en détournant ses sujets, même par contrainte, du culte du vrai Dieu.

Ce dernier témoignage est peut-être tendancieux ; en voici un autre, tiré de la même source (4) : Artaxšēr, dès la chute de l'Empire arsacide, fit placer dans chaque province un Mōpat *(magupat)* et un Marzpān, c'est-à-dire un gouverneur religieux et un civil. Le titre de *magupat* aurait donc existé officiellement dès cette époque. Ceci est cependant contredit par l'inscription de Šāpūr à la Ka'ba, qui ne fait pas mention de ce titre.

On peut être tenté, avec Herzfeld (5), d'identifier Kartēr, connu exclusivement par des inscriptions et par quelques textes manichéens (6), avec Tōsar qui appartient à la seule tradition littéraire non épigraphique. Cependant, comme le fait observer le P. de Menasce (7), le rôle de Kartēr, organisation et persécution, présuppose une orthodoxie, l'établissement d'une norme. Et puisque Kartēr n'est pas l'artisan de cette norme (il s'en serait vanté), elle doit être l'œuvre d'un prédécesseur : Tōsar. En résumé, comme l'écrit Menasce, « c'est bien Tōsar qui, sous Artaxšēr, a dû « codifier » l'Avesta ; et c'est pourquoi il est question de lui dans le *Dēnkart*, 3.420, histoire de la transmission du texte sacré » (8).

Artaxšēr fonda la ville d'Artaxšēr-Xorra « Majesté d'Artaxšēr » avec un temple du feu : il menaça Artaban d'y exposer sa tête (9).

(1) Commentés notamment CHRISTENSEN, 90 sq.
(2) Investitur im sasanidischen Iran und ihre numismatische Bezeugung, *WZKM*, 1960, 38.
(3) WIDENGREN, *Stand und Aufgaben*, 140 sq. Edition du texte : Ed. SACHAU, *Die Chronik von Arbela*, Berlin, 1915.
(4) P. 62.
(5) *Archaeological History of Iran*, 1935, 102, suivi par TAVADIA, *Die Mittelpersische Sprache u. Literatur*, 1957, 55 sq.
(6) M. BOYCE, *Asia Major*, 1955, 50.
(7) *Une encyclopédie mazdéenne, le Dēnkart*, 1958, 57.
(8) MENASCE, 58. Voir en outre ci-dessus, p. 40 sq.
(9) TABARĪ, I, 818.

En outre, selon le *Kār Nāmak* (1), il fonda en divers endroits un feu Varhrān, « le roi des feux » *(āturān šāh)*.

Sur ses monnaies (2), dans la ligne du monnayage perse, il fit graver un autel du feu. Mais cet autel a une apparence particulière : des pattes de lion semblent le supporter aux quatre angles (dont deux sont visibles). Je me demande — la remarque n'en a pas été faite ; Göbl (3) décrit sans interpréter — si on n'a pas voulu signifier un trône, donc caractériser le « roi des feux », le feu Varhrān, ce qui confirmerait les données du *Kār Nāmak*.

Šāpūr accorda (4) à Mani la liberté d'exercer son apostolat dans tout l'empire, et peu à peu l' « Église de la Justice » s'étendit de l'Inde à l'Égypte et aux frontières de l'empire romain.

Cependant, son *ērpat* Kartēr était au service de la *dēn mazdēsn*, nommée trois fois dans son inscription, qui fait suite à celle de Šāpūr sur la Ka'ba i Zardusht : « Les récitations de toute espèce de la *dēn* et autres rites des dieux », « la *dēn mazdēsn* et les mages » ; « ces yašts et ces rites et la *dēn mazdēsn* » (5).

Aux lignes 11 à 15, Kartēr nous apprend qu'il a rétabli l'orthodoxie « dans les pays de l'Aniran, là où parvinrent chevaux et hommes du Roi des Rois », à savoir, dans les régions conquises jadis à l'iranisme — en Asie mineure, Syrie, etc. — mais où la religion avait partiellement dégénéré : « La *dēn mazdēsn* et les mages qui étaient bons, je leur donnai rang et autorité dans le pays. Quant aux hommes hérétiques ou dégénérés qui, dans le corps des mages, en fait de *dēn mazdēsn* et de culte des dieux, menaient une vie inconvenante, je leur fis subir châtiment et réprimande. Ils s'amendèrent et je fis chartes et patentes pour nombre de feux et de mages. Grâce à l'appui des dieux et du Roi des Rois, je fondai en Iran nombre de feux Varhrān, et je fis nombre de mariages consanguins ; nombre d'hommes qui ne professaient pas (la foi) la professèrent, et nombre de ceux qui tenaient la doctrine des démons, grâce à mon action abandonnèrent la doctrine des démons et adoptèrent la doctrine des dieux (6). »

Au revers des monnaies de Šāpūr, l'autel du feu est flanqué de

(1) VIII, 17, X, 18, etc.

(2) Sur la numismatique sassanide, on a une étude approfondie de R. Göbl, Aufbau der Münzprägung, *apud* F. Altheim u. R. Stiehl, *Ein asiatischer Staat*, 1954, 51 sq. Pour l'illustration, on recourra encore à J. de Morgan, *Numismatique de la Perse*, II, 1933, et à Paruck, *Sasanian Coins*, 1924.

(3) P. 69.

(4) Non pas dès son avènement, le 9 avril 243, mais quelques années plus tard ; cf. A. Maricq, Les débuts de la prédication de Mani, in *Mélanges Grégoire*, 1951, 245 sq.

(5) Cités Menasce, *Dēnkart*, 57.

(6) J. de Menasce, La conquête de l'iranisme et la récupération des mages hellénisés, *Ann. Ec. Prat. des Htes Et., sc. rel.*, 1956-1957, dont nous suivons la traduction.

deux personnages debout tournant le dos à l'autel : le roi et un mage (1) (ou bien le roi représenté deux fois, pour la symétrie) (2) munis chacun d'objets qui semblent d'abord une lance et un glaive mais qui se révèlent, l'un, une espèce de sceptre ou de houlette (terminée en boule) et l'autre (si l'on en juge par des monnaies ultérieures) une sorte de tisonnier.

Šāpūr, dont le règne dura plus de trente ans (241-272), a laissé de nombreux bas-reliefs, notamment à Bih-Šāpūr (ville fondée par lui), un Triomphe en plusieurs tableaux, dont l'un, endommagé, semble représenter son investiture, de façon analogue à celle de son prédécesseur Artaxšēr (avec, en plus, un suppliant à genoux entre les deux chevaux qui se font face) (3).

Les formes de ses couronnes indiquent, selon Göbl, p. 41, qu'il reçut l'investiture d'Anāhīt et d'Ohrmazd.

Selon le *Dēnkart* (M. 412, 17-22), Šāpūr récupéra les livres dispersés dans l'Inde et en Grèce et les réintégra à l'Avesta, dont il mit un exemplaire au trésor de Šīz.

Les reliefs de Šāpūr, en contraste avec ceux de son prédécesseur, révèlent une recrudescence de l'influence gréco-romaine, qui se manifeste aussi dans l'art des mosaïques de Bih-Šāpūr (4).

Il y a deux manières de concilier le mazdéisme de Šāpūr avec sa tolérance envers le manichéisme : ou bien son mazdéisme était de nuance zurvaniste, mais ceci ne suffirait tout de même pas à le rapprocher du manichéisme ; ou bien, plutôt, ses sympathies manichéennes n'ont duré que les premières années de son règne et ont fait place à une attitude plus orthodoxe.

D'Ohrmazd I (272-273), il faut remarquer d'abord le nom clairement mazdéen ; ensuite, que Kartēr est devenu, sous son règne, « *magupat* d'Ohrmazd » (5) ; enfin — mais comment ce fait s'articule-t-il aux précédents ? — le revers des monnaies de ce roi le montrent, selon Göbl, p. 42, recevant de Mithra l'investiture, par-dessus l'autel du feu.

Sous Varhrān Ier (273-276), Kartēr fait accuser et juger Mani, âgé de soixante ans, qui, jeté dans de lourdes chaînes, succombe après vingt-six jours de souffrances.

Un relief, à Bih-Šāpūr, représente ce Varhrān de la même façon qu'Artaxšēr l'était à Naqš i Rustam, c'est-à-dire investi par Ohrmazd. Lui-même porte la couronne à pointes, caractéristique de Mithra,

(1) Göbl, 69, écrit *mobad*, mais rien ne prouve, on l'a vu, que ce titre existât déjà.
(2) Göbl, *ibid.*
(3) *Survey of Persian Art*, pl. 155 B.
(4) Ghirshman, *Bichapour II, Les mosaïques sassanides*, 1956.
(5) Inscription de Kartēr à la Ka'ba, ligne 5.

qui se retrouve à l'avers de ses monnaies. Quant au revers, il reprend le type de Šāpūr.

Sous Varhrān II, Kartēr est promu « *magupat* et juge de tout l'empire » et il fait persécuter « Juifs, Bouddhistes, Brahmanes, Nasoréens, Chrétiens, Maktaks (?) et Zandīks » (1).

Au revers des pièces, outre le type de Šāpūr ou Varhrān Ier, on voit une scène analogue à celle de l'investiture d'Ohrmazd Ier : par-dessus l'autel du feu, Varhrān II reçoit l'investiture d'Anāhīt. D'autre part, la forme de sa couronne, avec une tête de sanglier (incarnation de Vərəθraγna-Varhrān) indique, comme le nom du roi, son appartenance au dieu Varhrān.

Sous Varhrān III, un *magupat* de la province d'Adiabène se révolte (2). Au revers des pièces, retour au type Šāpūr-Varhrān.

Narse (292-303) réintroduit le type d'Ohrmazd (personnages masculins soignant le feu). D'autre part, il se déclare, sur le monument de Paikulī (3), adorateur d'Anāhīt et c'est lui, probablement, qu'il faut reconnaître sur un relief de Naqš i Rustam, debout à côté d'Anāhīt (couronne crénelée, petit seau lustral), dont il reçoit l'investiture.

La forme de la couronne indique aussi l'appartenance à la déesse. C'est la première fois, note Göbl, que nous voyons un roi recevoir seulement d'Anāhīt l'investiture.

Ohrmazd II (303-309), si l'on en juge par sa couronne, avait reçu lui aussi l'investiture de la déesse (4), tandis qu'une scène à l'autel du feu indique l'investiture par Mithra.

Certaines monnaies de ce roi offrent un élément nouveau, une figure dans les flammes de l'autel. On l'interprète parfois comme la tête d'Ohrmazd, en invoquant les reliefs achéménides. Mais, sur ces derniers, Ahuramazda n'est pas dans le feu : il plane au-dessus (quand feu il y a) et encore domine-t-il plutôt toute la scène, au-dessus du feu et du roi. Au contraire, sur les monnaies, comme sur l'intaille de la Bibliothèque Nationale (*Survey of Persian Art*, IV, 255 U), le buste apparaît dans le feu et posé à même l'autel : je crois donc que c'est la personnification du feu lui-même. Telle est l'interprétation d'Unvala, *Kharegat Memorial Vol.*, p. 52. Notons, à l'appui de cette interprétation, que sur plusieurs monnaies kušanes (5), AΘϸO ou AΘOϸO apparaît, le buste environné de flammes.

Peut-être s'agit-il ici, plus particulièrement, du feu Varhrān : cela cadrerait bien avec l'interprétation proposée ci-dessus de l' « autel-trône » ; car ce ne peut être par hasard que ce dernier reparaît sous

(1) Même inscription, lignes 8 et 9.
(2) Widengren, *Stand u. Aufg.*, 144.
(3) Herzfeld, *Paikuli*, ligne 9 de la version parthe, 10 de la perse.
(4) Göbl, *Investitur*, 44 et fig. 15 (non fig. 18, qui est une faute d'impression).
(5) Göbl, nos 174, 175, 178, 179.

Šāpūr II (en même temps que se continue le type d'autel à figure dans les flammes) et sous Artaxšēr II, puis encore sous Varhrān IV (1).

Une autre hypothèse, celle qui croit reconnaître ici la *Fravaši* du roi, ne fait que perpétuer l'erreur d'interprétation qui a longtemps régné concernant les reliefs achéménides.

C'est Ohrmazd II qui annexa à l'empire sassanide le royaume septentrional des Kušans et c'est alors que commença le monnayage dit kušano-sassanide, au service de souverains sassanides ou de vice-rois, dont l'un semble s'être appelé Varhrān (2). L'autorité sassanide se maintint dans le pays pendant un siècle, jusqu'au règne de Varhrān IV et aux invasions hephtalites.

Quant à la religion : le revers figure Śiva avec son trident, parfois aussi avec son taureau. — Les Khotanais ont connu Spəntā Armaiti, puisqu'ils ont donné son nom *(śśandrāmata)* à Śrī Lakṣmī (3).

Sous Šāpūr II (309-379), l'Église mazdéenne affirme son autorité et la persécution contre les chrétiens prend une ampleur et une gravité jusque-là inconnues. Les deux phénomènes sont liés à un troisième : la conversion, sous Constantin, de l'empire romain au christianisme. Désormais, le christianisme est, aux yeux des Sassanides, la religion de l'ennemi ; et le mazdéisme, par conséquent, un moyen de défense nationale (4).

C'est sans doute ce qui a fait dire à Widengren, *Stand*, 142, que c'est de Šāpūr que date « l'élévation définitive du zoroastrisme au rang de religion d'état ». Mais, que signifie exactement cette phrase ? Selon Barr, *Avesta*, 21, il faut attendre encore deux siècles, jusqu'au règne de Xosrau I, pour que « la *dēn ī mazdēsnān* devienne de façon incontestée Église d'état ». Et, en effet, si considérable qu'ait été, comme on va voir, l'œuvre de Šāpūr contre chrétiens, manichéens, hérétiques, et en faveur de l'orthodoxie, on verra également ce qui limitait encore l'autorité du mazdéisme.

Dans sa lutte contre la « non-conformité » (5), contre la mauvaise religion, Šāpūr a eu le concours d'Āturpāt fils de Mahraspand, nous dit le *Dēnkart*, *ibid.* « Beaucoup de fausses coutumes, de doutes et de fausses décisions apparurent dans le monde, rapporte le *Livre d'Artāg Vīrāf*, I, 15 sq., jusqu'à ce que naisse Āturpāt fils de Mahraspand, à la noble

(1) Ce pourrait être aussi la Majesté royale, dont Zātspram (35.82) dit qu'elle réside dans le feu Varhrān. Cf. D.-G., *AION*, 1962.

(2) Ecrit OOPOHPONO. Ces légendes sont parmi les plus difficiles à lire. Göbl reproduit 21 pièces kušano-sassanides, pl. 14 et 15 de *Finanzgeschichte*. Pour le reste, voir l'étude de Herzfeld citée ci-dessus, p. 241.

(3) Bailey, *BSOS*, 8, 142.

(4) Sur les persécutions chrétiennes, J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, 1904 ; Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, chap. VI ; « Les chrétiens de l'Iran » ; J. P. Asmussen, Kristendommen i Iran og dens forhold til Zoroastrismen, *Dansk teol. Tidsskr.*, 1959, 209 sq.

(5) Bailey, *Zoroastrian Problems*, 156.

fravart et à l'âme immortelle, qui, dans l'ordalie qu'il endura pour la foi, se versa du cuivre fondu sur la poitrine. »

Grande fut sans doute l'œuvre de cet ecclésiastique en faveur de l'orthodoxie. Mais le mazdéisme, en fait, semble avoir été fortement tempéré de dévotion à Anāhīt et de zurvanisme. Les têtes de martyrs chrétiens étaient offertes à la déesse (1). Šāpūr fonda un temple aux Eaux, c'est-à-dire à Anāhīt, ce qui peut manifester, comme l'écrit Barr (2), une politique religieuse tendant à unir le culte local à une Église d'état en train de se constituer. Sur l'investiture d'après les couronnes, v. Göbl, *Investitur*, 46.

La doctrine des Mages elle-même, telle au moins que la voient ou feignent de la voir les chrétiens, paraît empreinte de zurvanisme. Selon les Actes de Pusai (3), « les Mages disent qu'Ohrmazd est le frère de Satan ».

Enfin, si l'on en juge par le Martyre de Mar Mu'ain (4), la religion officielle est largement éclectique. Šāpūr II enjoint en effet à ce chrétien d'adorer non seulement le soleil, la lune et le feu mais aussi « le grand dieu Zeus, Nanai la grande déesse de toute la terre et les puissants dieux Bel et Nabo ».

C'est sous Šāpūr II que nous entendons parler pour la dernière fois d'Anāhīt, jusqu'au règne de Xosrau II, plus de deux siècles plus tard ; et que des inscriptions apparaissent pour la dernière fois en Perse (5). Le centre politique et religieux se déplace vers la Médie.

Artaxšēr II (379-383) se fait représenter à Tāq i Bostān (Médie) debout à côté d'Ohrmazd foulant aux pieds l'ennemi abattu (peut-être Ahriman, comme sur le relief d'investiture d'Artaxšēr I à Naqš i Rustam). Mais, derrière le roi, se tient, sur un lotus, le barsom à la main, la tête auréolée de rayons, Mithra. Les Parsis modernes ont cru reconnaître ici Zarathuštra, et cette figure est couramment reproduite, vendue et honorée chez eux ou dans les temples comme le portrait du prophète (6). Mais la comparaison avec le monument d'Antiochus de Commagène et les monnaies prouve qu'il s'agit de Mithra (7).

La couronne de Šāpūr III ressemble à celle que porte Anāhīt à Tāq i Bostān. Sous son règne, l'autel-trône disparaît, mais il reviendra sous Varhrān IV et sous Yazdakart (399-420).

(1) Acta martyrum et sanctorum, *Bedjan*, II, 581 sq., cités Wikander, *Feuerpriester*, 53. Wikander veut tirer argument aussi du martyre de Mar Mu'ain, mais v. ci-dessous.
(2) *Avesta*, 21.
(3) M. Boyce, *Some reflections on Zurvanism*, 307. Citation d'après Zahner, *Zurvan*, 432.
(4) Hoffmann, *Auszüge... persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, 29.
(5) Wikander, *Feuerpriester*, 55.
(6) Jackson, *Zoroaster*, 1898, 288 sq.
(7) Sur la valeur du lotus, v. J. D.-G., *Symbolik des Parsismus*, 1961, 81.

Jusqu'à Šāpūr III, l'allusion à Anāhīt n'a manqué chez aucun roi sassanide, sauf chez Varhrān Ier et Artaxšēr II.

Varhrān V, dit Varhrān Gūr (420-438), paraît avoir été le premier à se faire couronner à Šīz (1) ; et c'est sous son règne que fut créée, semble-t-il, la dignité de *mobadān mobad* (2).

Mihr-Narseh, son premier ministre *(vuzurg-framātar)*, qui l'était déjà de son prédécesseur et allait l'être encore sous Yazdakart II (438-457), paraît avoir eu une politique personnelle, distincte de celle de Varhrān. Fondant quatre feux (3), un pour lui-même et un pour chacun de ses fils, il donne à l'un de ceux-ci le titre de grand *ērpat*, ignorant celui de mobad et ses dérivés. Au reste, ce fils s'appelle Zurvāndād, ce qui semble indiquer chez son père une tendance zurvaniste, que confirme peut-être le nombre des arbres, 12 000 (chiffre typique), qu'il fait planter dans ces sanctuaires (4).

C'est sous le règne de Varhrān V que l'Église chrétienne d'Iran se sépara de l'Église occidentale. Dès lors, un chrétien cessa d'être, par le fait de sa religion, un allié des Romains, donc un ennemi de l'Iran (5).

Sur les monnaies de Varhrān V, l'autel du feu présente une variante nouvelle, où une tête couronnée et radiée remplace les flammes. Cf. ci-dessus le buste dans le feu.

Yazdakart II (438-457), avec son ministre Mihr-Narseh, impose, contre les chrétiens, le zoroastrisme à l'Arménie, à laquelle est adressé un édit dont le texte, peut-être authentique, nous est conservé par l'historien Lazare de Pharp (6). D'après un autre historien, Élisée, Yazdakart avait étudié toutes les religions de son royaume en les comparant avec le zoroastrisme, auquel il resta fidèle. Mais l'authenticité de la relation d'Élisée est douteuse (7). Selon le même historien, Yazdakart II célébra sa victoire sur divers peuples voisins en sacrifiant sur l'autel du feu quantité de taureaux blancs et de boucs à longs poils (8).

Les monnaies de Yazdakart II présentent l'autel flanqué des deux personnages lui faisant face. De même, celles de Pērōz. Sous Valāš, réapparition du type inauguré par Varhrān V.

Kavād (488-531) fut le premier sassanide à porter un nom de

(1) Wikander, *Feuerpriester*, 149, interprétant les renseignements de Tabarī et de Tha'ālibī.
(2) Wikander, *ibid.*, 51, d'après la polémique chrétienne.
(3) Le récit est dans Tabarī, I, 869 sq. Cf. Wikander, *Feuerp.*, 177, et Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 277 sq. — Sur Mihr-Narseh et son édit, Zaehner, *Zurvan*, 40 sq.
(4) Wikander, *Ibid.*
(5) Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, 1904, 119 sq. ; Asmussen, *Dansk Teol. Tidsster.*, 1959, 212.
(6) Langlois, *Historiens de l'Arménie*, II, 278 sq. Cf. Zaehner, *Zurvan*, 41 sq. Christensen, *L'Iran sous les Sass.*, 284.
(7) Christensen, *L'Iran*, 284.
(8) Widengren, *Stand u. Aufgaben*, 46.

l'ancienne épopée et le titre de *kai (kavi)*, comme l'attestent ses monnaies. D'autre part, son règne vit naître et se développer le mouvement mazdakite, qui ébranla la société traditionnelle (1). Mazdak avait eu pour précurseur un certain Zartušt de Fasā. Celui-ci, selon Christensen, n'était autre qu'un certain Bundos qu'on voit à Rome, sous Dioclétien, proposer sa doctrine (2) ; mais cette identification est plus que douteuse.

Sur la doctrine de Mazdak, nous sommes renseignés surtout par Malalas et Šahrastānī (3). Le dieu mauvais avait été vaincu par le dieu bon, et il fallait honorer le vainqueur ; les ténèbres n'agissaient pas, comme la lumière, volontairement et à dessein, mais aveuglément et au hasard. On pouvait donc espérer en triompher plus facilement que dans le manichéisme. La méthode était à première vue la même, abstinence et chasteté. Mais les mazdakites y ajoutaient l'abolition de l'inégalité sociale, cause principale de toute haine, et ce souci égalitaire, portant sur les femmes autant que sur les autres possessions, aboutissait à renverser les maximes de jeûne et de célibat.

On ne sait comment Mazdak se fit connaître du roi, ni pour quelles raisons celui-ci adopta sa doctrine. Il entra probablement dans son adhésion un motif politique : en brisant les distinctions sociales, Kavād comptait sans doute gouverner plus aisément un peuple réduit à une collection d'individus. C'est apparemment ce que comprirent les nobles, qui ne se laissèrent pas faire. Ligués avec le clergé mazdéen, attaché lui aussi aux privilèges de l'ordre traditionnel, ils réussirent à détrôner Kavād, à l'enfermer et à mettre à sa place son frère Jāmāsp, en 496. Deux ans plus tard, Kavād s'évada et reprit le pouvoir, mais la leçon avait porté : il laissa tomber son rêve révolutionnaire. Cependant, le mazdakisme était lancé : des jacqueries éclatèrent, etc. Il fallut réagir, non seulement par la ruse et par un massacre (où semble avoir péri Mazdak), mais par des mesures sociales. Kavād fut aidé dans sa tâche de restauration par son fils et successeur désigné Xosrau. Celui-ci continua sur le trône (531-578) l'œuvre de son père et c'est ainsi que l'intermède mazdakite se trouva avoir été une sorte de crise de croissance d'où l'État sassanide et l'Église mazdéenne sortirent plus achevés et plus solides que jamais.

L'œuvre de restauration politique de Xosrau Ier, qui consiste essentiellement en une réforme fiscale, nous est connue par les sources arabes et a été récemment étudiée (4). Seule doit nous retenir son œuvre religieuse.

(1) Christensen, *Le règne du roi Kawâdh I et le communisme mazdakite*, 1925, puis *L'Iran sous les Sassanides*, ²1944, 335 sq. ; O. Klima, *Mazdak*, Prag, 1957.
(2) Malalas, *ap.* Migne, *Patrol. Graeca*, 97, p. 465.
(3) Trad. Haarbrücker, I, 291 sq. L'interprétation de cette notice de Šahrastānī proposée par Altheim, *Nouvelle Clio*, 1953, 356 sq., n'est pas convaincante.
(4) Altheim-Stiehl, *Finanzgeschichte der Spätantike*, Frankfort, 1957.

Xosrau portait, comme son père, un nom épique et le titre de *kai*. Cela signifie une mise à l'honneur des vieilles légendes de l'Iran oriental, de la Geste des Rois (1) dont l'Avesta garde le souvenir. Il faut peut-être en conclure que la partie épique de l'Avesta a été connue et reconnue comme texte sacré à partir de cette époque (2). Wikander tire également argument du fait que Xosrau a achevé d'organiser Šīz comme centre politico-religieux. Le fait ressort de notices d'Ibn al Faqīh et de Mas'ūdī et de la légende de l'ancien Xosrau, telle que la raconte Firdousī en s'inspirant sans doute du Xosrau historique. Selon Ibn al-Faqīh, le feu Gušnasp, fondé jadis en Azarbaijān par le Xosrau épique, avait été transporté à Šīz par Xosrau le Sassanide, Xosrau Anōšarvān (« à l'âme immortelle »). Selon Mas'ūdī, ce dernier transporta le feu de Šīz à la Fontaine (al-Birka), ce qui (3) ne veut pas dire qu'il l'ait éloigné de Šīz, mais seulement rapproché du lac qui se trouvait dans l'enceinte de Taxt i Suleimān (4). Il rapporte aussi qu'Anōšarvān détruisit les idoles du temple de Šīz. (On retrouve ce trait dans la légende de Xosrau l'ancien chez Firdousī.) Ce pourrait être légendaire et s'inspirer de l'histoire de Mahomet. Toutefois, il s'agit peut-être d'une épuration analogue à celle dont s'est vanté Kartēr (5).

Son titre d'Anōšarvān, Xosrau le doit vraisemblablement à la reconnaissance des mobads, pour avoir écrasé les mazdakites et fait triompher la bonne religion. Le *Dēnkart* garde le souvenir de ce haut fait, en une notice qui, si elle n'est pas contemporaine de l'événement, date du moins du règne de Xosrau, car celui-ci y est appelé « Sa présente Majesté » *(im bag)*. Ce passage, vraiment cardinal dans l'histoire de l'Église mazdéenne, vaut d'être cité textuellement (6) :

« Sa présente Majesté le Roi des Rois Xosrau, fils de Kavād, après avoir vaincu l'irreligion et l'hérésie avec une hostilité totale, selon la révélation de la religion (7), concernant toute hérésie, renforça grandement le système des quatre castes (8) et encouragea la discussion précise et, dans une assemblée des provinces (9), promulgua la déclaration suivante : La vérité de la religion mazdéenne a été

(1) Christensen, *Les Gestes des Rois dans les traditions de l'Iran antique*, 1936.
(2) Il paraît abusif de faire porter cette conclusion sur l'Avesta tout entier, comme le fait Wikander, *Feuerpriester*, 152.
(3) Si l'on admet l'interprétation donnée d'*al Birka* par Minorsky, *BSOAS*, XI, 249 sq., et citée par Wikander.
(4) Cf. p. 275.
(5) Inscription Kartīr de la Ka'ba, ligne 10. Cf. M.-L. Chaumont, *RHR*, 1958, 154 sq.
(6) *Dk*, Madan, 413, 9, d'après la traduction et le commentaire de Zaehner, *Zurvan*, 8 sq.
(7) C'est-à-dire : selon l'Avesta.
(8) Réaction anti-mazdakite.
(9) Lecture incertaine.

reconnue (1). Les gens intelligents peuvent en confiance l'établir dans le monde, par la discussion. Mais le progrès de la propagande ne peut reposer sur la discussion, mais plutôt sur les pures pensées, paroles et actions, l'inspiration du Bon Esprit et l'adoration des dieux en conformité absolue avec les formules reçues. Ce que les chefs-Mages d'Ohrmazd ont proclamé, nous le proclamons, car ils se sont avérés devant nous doués de vision spirituelle. Et nous leur avons demandé et demandons le plus complet exposé de la doctrine, concernant la vision spirituelle et la conduite en ce monde, et de cela nous remercions les dieux. Heureusement pour le bon gouvernement du pays, le royaume d'Iran a progressé d'après la doctrine de la religion mazdéenne, somme des connaissances accumulées par ceux qui nous ont précédés dans tout le monde habité (2). Nous ne querellons pas ceux qui ont d'autres convictions, tant nous possédons, aussi bien en langue avestique, soit par tradition orale, soit dans des livres, qu'en langue vulgaire par transmission orale, la sagesse originelle tout entière de la religion mazdéenne. Ayant reconnu que, si des doctrines douteuses, étrangères à la religion mazdéenne, nous arrivent de partout, une enquête approfondie prouve que l'adoption et la diffusion de telles doctrines sont moins utiles au bien-être et à la prospérité de nos sujets qu'un seul prêtre ayant beaucoup examiné et médité ce qu'il récite, nous ordonnons, dans un dessein supérieur et en accord avec les perspicaces, très nobles, très honorables et très bons Mages, que l'*Avesta* et le *Zand* soient étudiés avec zèle et persévérance afin que cette instruction accroisse dignement le savoir de nos sujets. »

Xosrau fait ensuite allusion aux zurvanistes, semble-t-il (3) :

« Ceux qui disent à nos sujets qu'il n'est pas possible d'acquérir ou qu'il est possible d'acquérir entièrement la connaissance du Créateur, du mystère des êtres spirituels et de la nature de la création doivent être considérés comme de peu de science et libres-penseurs. »

Finalement, Xosrau paraît reconnaître la possibilité d'atteindre la vérité par d'autres voies que la révélation avestique :

« Ceux qui déclarent possible de comprendre l'Être par la révélation de la Religion et aussi par analogie, doivent être considérés comme chercheurs (de vérité). Ceux qui exposent cela clairement doivent être considérés comme sages et versés dans la Religion. Et puisque la racine de tout savoir est la doctrine de la Religion touchant la potentialité spirituelle aussi bien que la manifestation matérielle, un homme peut en parler sagement même s'il ne dérive

(1) Sans doute au cours du débat auquel avait été attiré Mazdak et où il trouva la mort.

(2) Traduction libre. Littéralement : « Dans tout le Xvanīras », partie centrale de la terre.

(3) ZAEHNER, 48 et n. 4.

pas sa science de la révélation avestique. On peut donc l'écouter comme s'il parlait d'après la révélation de la Religion, dont la fonction est d'instruire les humains. »

Ce dernier paragraphe paraît bien faire allusion (1) à la philosophie, à la sagesse grecque. Car Xosrau fut accueillant envers les penseurs grecs et leurs doctrines : son libéralisme, à cet égard, le rendit aussi célèbre auprès des Byzantins que, chez les Mages, sa défense de la religion mazdéenne.

Xosrau eut connaissance de la philosophie (pour autant qu'il pouvait la comprendre) tantôt grâce à des chrétiens militants comme Paul le Perse, tantôt par la bouche de victimes de l'intolérance chrétienne : les derniers Académiques.

Paul de Perse composa à l'usage du roi, en syriaque, un abrégé d'Aristote (2) où on lit notamment : « Il s'en trouve qui croient à un seul Dieu. D'autres prétendent qu'il n'est pas unique. Les uns enseignent qu'il possède des qualités contraires, les autres qu'ils ne les possède pas. D'autres admettent qu'il est omnipotent, d'autres nient qu'il ait puissance sur toutes choses. Quelques-uns disent qu'il a créé le monde et tout ce qu'il contient ; d'autres estiment qu'on ne peut le regarder comme le créateur de toutes choses. Et il y en a qui disent que le monde a été fait *ex nihilo* ; pour d'autres, Dieu l'a tiré d'une matière préexistante... »

Lorsque, d'autre part, l'école d'Athènes fut fermée pour toujours par ordre de Justinien, en 529, c'est à la cour de Xosrau, à Ctésiphon, que se réfugièrent les derniers philosophes, parmi lesquels Damascius (3), Priscien le Lydien, etc. Xosrau, qui était curieux de philosophie (4), paraît les avoir interrogés : c'est peut-être sur sa demande que Priscien compila un abrégé de psychologie, physiologie, etc., dont on a conservé la traduction latine sous le titre de *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex* (5). Il serait intéressant de chercher les traces de ce traité dans la littérature pehlevie. Ce serait une pièce nouvelle au dossier de l'influence grecque sur la doctrine mazdéenne.

Cependant, les philosophes se trouvèrent dépaysés ; mais Xosrau ne leur en tint pas rigueur et, dans un traité de paix conclu avec Byzance, il négocia leur retour au pays (6).

Si les philosophes grecs profitèrent peu de l'Iran, la dette de

(1) Zaehner, 48.
(2) Christensen, *L'Iran...*, 427, avec références bibliographiques.
(3) C'est lui qui nous a conservé la notice d'Eudème de Rhodes sur la religion iranienne.
(4) Procope, *Anecd.*, 18, 29.
(5) Editée par Bywater, in *Supplem. Aristotelicum*, I, 2, 1885.
(6) L'épisode est raconté par Agathias II, 30 sq., que résume Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 428 sq.

celui-ci est considérable, à l'époque sassanide, envers la philosophie et la science grecques. Des traités grecs d'astrologie et d'agriculture furent traduits en pehlevi avant de l'être en arabe (1) ; Manuščihr cite, dans ses *Épîtres*, Ptolémée (l'astronome). Les notions de mouvement, de temps, d'espace, de nature, de devenir, de destruction, de changement et de croissance sont reprises aux livres de physique d'Aristote (2). L'ouvrage de Paul le Perse sur la logique du même auteur a été mentionné ci-dessus. L'Iran connut aussi les traités grecs de géométrie (3), mais c'est surtout, semble-t-il, dans la connaissance de l'homme que l'influence grecque fut sensible.

En médecine, on emprunta au Corpus hippocratique la doctrine des quatre humeurs (4). La définition de l'homme comme vivant raisonnable mortel *(žīvandak gōβak mērak)* reflète directement la définition aristotélicienne (5). La « forme visible » *(cihr)* est exactement l'εἶδος (6) ; l'idée que l'âme donne aux yeux leur lumière vient sans doute de Grèce, bien qu'Aristote l'ait combattue (7). La théorie aristotélicienne des trois facultés de l'esprit, ἀνάμνησις, μνήμη et νοῦς, est reprise dans la distinction entre *vīr*, *ōš* et *xrat* (8).

Zātspram, de même qu'Āturfarnbāg, s'est nourri de l'anthropologie grecque (9). Enfin, la notion de *vaxš*, ancien nom de la « voix » devenu synonyme de *mēnōk*, semble devoir quelque chose au λόγος des chrétiens et des gnostiques (10).

L'influence grecque est manifeste dans la réinterprétation qu'a donnée des Amәša Spəntas et de leur génération le livre 4 du *Dēnkart*, comme une « procession » à partir de l'Un (11).

L'Iran était également ouvert, dans une certaine mesure, à l'influence indienne, et déjà depuis l'époque de Šāpūr si l'on en croit le *Dēnkart* (12). Mais c'est sous le règne de Xosrau que la tradition situe notamment l'emprunt du jeu d'échecs et la traduction des fameuses fables du *Pañcatantra* qui, à travers plusieurs versions successives, devaient parvenir jusqu'à l'Europe médiévale. L'auteur de la traduction pehlevie, le médecin Burzōē, expose dans une préface (13) des

(1) Cf. les articles de Nallino cités par Bailey, *Zoroastrian Problems*, 80 sq.
(2) Bailey, *Zor. Probl.*, 82. En l'occurrence, l'emprunt est peut-être plus tardif et indirect : le *Peri geneseōs kai phthoras* fut traduit en syriaque par Hunain (809-876).
(3) Bailey, 86.
(4) Bailey, 105.
(5) Menasce, *JA*, 1943, 339 ; Zaehner, *BSOAS*, 1955, 232.
(6) Bailey, 91.
(7) *Ibid.*, 98.
(8) Bailey, 102.
(9) Bailey, 104 ;
(10) *Ibid.*, 118 sq.
(11) Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne*, 23 sq.
(12) Ci-dessus, p. 281.
(13) Traduite par Nöldeke en 1912. Cf. Christensen, *L'Iran...*, 429 sq.

réflexions analogues à celles de Paul de Perse — ce qui permet de les croire authentiquement de date sassanide ; mais la conclusion à laquelle il aboutit, après avoir examiné toutes les religions sans en accepter aucune pour démontrée, doit peut-être autant à l'Inde qu'à la Grèce : il renoncera au monde et se vouera à la vie ascétique. L'Iran mazdéen, résolument hostile à tout ascétisme, commençait inévitablement à se laisser pénétrer par l'idéal que lui proposaient à la fois les chrétiens, les philosophes, les gnostiques, les manichéens, les mazdakites et les hindous.

En résumé, le règne de Xosrau paraît avoir été, à la fois, « clérical » et « libéral ». Pour échapper à cette apparente contradiction, on pourrait supposer qu'il fut d'abord l'un, puis l'autre ; cependant, l'édit cité par le *Dēnkart* semble déjà vouloir concilier les deux attitudes. Selon Zaehner, Xosrau fut d'abord mazdéen orthodoxe, puis zurvaniste et par conséquent tolérant. Mais la conséquence est niée par Mary Boyce, qui montre (1) que zervanisme n'implique pas nécessairement tolérance. — Dans le cas de Xosrau, il est possible que sa condamnation du zurvanisme, citée avec empressement par les auteurs du *Dēnkart*, dont elle illustre la tendance, ait représenté une politique officielle (peut-être momentanée), mais non l'opinion la plus courante, dont on peut juger par la notice de Mār Abhā (2) : celle-ci reflète un net zurvanisme.

Au revers de ses monnaies, Xosrau continue les deux types de son père : personnage unique tenant l'anneau à bandelettes (influence byzantine) et autel dont les servants sont vus de face. Ce dernier se maintient seul jusqu'à la fin de l'empire, sauf deux exceptions dont il va être question.

Après Xosrau, l'empire sassanide décline jusqu'à sa chute un demi-siècle plus tard. Ainsi, le règne de Xosrau à l'âme immortelle paraît avoir vu l'apogée de l'Église mazdéenne, entre l'anarchie mazdakite et la décadence finale.

Xosrau II (590-627) dit, Parvēz (« le Vainqueur »), succède à Ohrmazd IV et à Varhrān VI et est le dernier sassanide qui compte. Or, il épousa une chrétienne et, au dire d'Eutychius (3), fut chrétien lui-même. Il était d'ailleurs accessible à toutes les superstitions, s'entourant d'astrologues et de sorciers et s'occupant lui-même d'astrologie (4). La tradition mazdéenne garde de lui un mauvais souvenir : le *Livre* persan *de Jāmāsp* (5) l'accuse d'avoir causé, par sa tyrannie et son injustice, le déclin de la religion. Pourtant, il n'avait pas fondé

(1) Some reflections on Zurvanism, *BSOAS*, 1957, 306 sq.
(2) Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, II, 98 sq. Citée Boyce, 307.
(3) Rapporté par Tabarī, cf. Zaehner, *Zurvan*, 51.
(4) Zaehner, *Zurvan*, 51.
(5) Zaehner, *ibid.*, 50.

moins de 353 temples du feu (1), mais ce n'était pas nécessairement du goût des mazdéens orthodoxes (et ceci paraît donner raison à Wikander, comme on va voir). Il ne faut peut-être pas attacher trop d'importance au fait que Xosrau appointe, pour servir ces sanctuaires, des *ērpats* (il n'est pas question de *magupats*) au nombre zurvaniste de 12 000. Ce qui est certain, c'est la dévotion particulière de ce souverain à Anāhīt. Il s'est fait représenter à Tāq ī Bostān, en une scène significative. Il est debout entre Ohrmazd et Anāhīt, celle-ci reconnaissable à sa cruche, symbole de fertilité, et s'il reçoit du dieu une couronne, la déesse lui en tend une aussi.

Cette exaltation d'Anāhīt, ainsi mise au rang d'Ohrmazd, permet peut-être d'interpréter une donnée non considérée par Wikander en résolvant ce que Göbl (2) appelle « la plus grande énigme » de l'iconographie monétaire sassanide. Plusieurs pièces de Xosrau II, et de lui seul, ont à leur revers, au lieu de l'habituel autel du feu, un buste de femme nimbé de flammes. Ne serait-ce pas Anāhīt, déesse favorite de ce roi et dont la connexion avec le feu apparaîtrait ainsi de manière éclatante ? On pourrait alors citer les témoignages, jusqu'à présent isolés, de Firmicus Maternus et des *Actes syriaques* de la martyre Hašu (Gray, *Zoroastrian Material*, p. 46). L'auteur latin écrit en effet : « Ignem in duas diuidunt potestates, naturam eius ad utrumque sexum transferentes et uiri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes » (*De errore profan. relig.*, I, 5). Quant à Hašu, elle déclare que « le feu n'est pas fille de Dieu », ce qui semble impliquer identification du feu et d'Anāhīt. C'est peut-être comme fille de Dieu qu'Anāhīt a été rapprochée du fils de Dieu, Ātaš, jusqu'à n'en être plus qu'une sorte de variante féminine (3).

Cette réapparition d'Anāhīt est-elle, comme le veut Wikander (4), l'indice d'un retour « aux origines », à la Perse, patrie de la dynastie ? En ce qui concerne Xosrau II, rien ne le prouve. Mais à la fin, à l'heure du grand péril, c'est au temple d'Artaxšēr à Istaxr, temple d'Anāhīt, que Yazdakart III fut élu roi (5).

(1) Tabarī, cité Zaehner, 51.
(2) Aufbau der Münzprägung, *ap.* Altheim, *Ein Asiatischer Staat*, 72 ; cf. tableau X et pl. photo n° 24.
(3) On a supposé, sans preuves, cf. Morgan, 725, que ces pièces avaient été frappées à Multān et représentaient la déesse solaire Sūryā (Morgan écrit par erreur, 724, la déesse solaire Ādityā).
(4) *Feuerpriester*, 55.
(5) Tabarī, I, 1067, cité Wikander, *Feuerpriester*, 56.

2. Institutions

Le roi est doué de *x*^{v}*arr* « majesté, gloire » : c'est ce que rappellent les légendes et sigles de certaines monnaies et que symbolisent non seulement l'anneau d'investiture mais aussi, selon Göbl (1), les bandelettes, si fréquentes soit à la couronne, soit, au revers, liées à l'autel du feu.

Le croissant lunaire est très répandu sur les monnaies, ainsi qu'un astre, étoile ou soleil. S'il s'agit du soleil, le roi s'associait les deux astres dont il se disait le frère.

Selon Pierre Chrysologue (2), les rois sassanides siègent sur leur trône avec l'orbe céleste sous les pieds, dans la pensée qu'ils foulent aux pieds l'orbe même du ciel, assumant ainsi la place de Dieu ; leur tête couronnée de rayons leur donne l'aspect du soleil ou bien, mettant des cornes de croissant, ils « s'efféminent en lune », ou bien encore, prenant d'autres formes astrales, ils perdent la figure humaine. Ils la perdent en effet, paraît-il, sur l'intaille (3) qui représente — dans la tradition achéménide — un taureau ailé et couronné, entre soleil et lune.

Un plat de L'Ermitage, le plat de Klimova, montre le roi sur son trône, au sommet d'un char lunaire (visiblement tel) tiré par quatre zébus — animal d'autre part figuré sur une intaille (4) entre soleil et lune. Deux Cupidons les conduisent (5).

D'autres représentations du char lunaire se voient sur deux intailles (6) ; quant au char solaire, v. ci-dessus, p. 231.

Sur un autre plat, le plat de Qazvīn, le trône royal est porté

(1) *Aufbau der Münzprägung*, 61.
(2) Sermo 120, *Patrol. lat.*, MIGNE, 52, 527, cité d'après L'ORANGE, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the ancient World*, Oslo, 1953, 38.
(3) De Copenhague : L'ORANGE, *Studies*, fig. 20 *d*.
(4) De Copenhague aussi : *ibid.*, fig. 20 *c*.
(5) L'ORANGE, *Studies*, fig. 18 et tout le chapitre « The astral transformation of the Sassanian Throne. »
(6) L'ORANGE, *Studies*, fig. 40, *b* et *c*.

par deux lions, surmonté du croissant lunaire et orné, sur chaque montant, d'oiseaux encerclés, au nombre astral de sept (1).

Le clergé sassanide se composait de *mogpats* et de *ērpats*, ceux-ci subordonnés à ceux-là. Wikander a voulu montrer (2) le lien des *ērpats* avec la Perse et celui des *mogpats* avec la Médie ou l'Azarbaijān. Les Sassanides auraient opéré la synthèse, mettant ceux-là sous l'autorité de ceux-ci, quand ils déplacèrent de Perse en Azarbaijān le centre religieux de leur pouvoir. Mais les recherches poursuivies par le P. de Menasce (3) « ne semblent pas confirmer la thèse du savant suédois » sur la répartition géographique d'*ērpat* et de *mogpat*. Il faut donc se replier sur la position qui était essentiellement celle d'E. Stein (4) en considérant que pendant les deux premiers règnes il n'y eut pas de hiérarchie ecclésiastique. Il n'y avait que des *magu* ou *mogmart*, et parmi eux, des *ērpat*. *Magu* ou *mogmart* était le terme générique : c'est celui qu'on trouve sur des intailles sassanides *(magu)* et dans le Kārnāmak *(mogmart)* (5). Erpat désignait non pas le prêtre d'Anāhīt et d'un rituel particulier du feu (6), mais, conformément à la tradition, l'instructeur.

Lorsque fut créé un commencement de hiérarchie, apparemment sous Ohrmazd et au bénéfice de Kartēr, on créa, pour signifier la subordination de plusieurs mages à un seul, le terme de *magu-pat* « maître de mages », dont la ressemblance de structure avec *ēr-pat* « maître de connaissance » n'est que superficielle.

Plus tard, lorsque fut créée, peut-être sous Varhrān V, une dignité ecclésiastique suprême, le titre en fut calqué, *mogpatān*

(1) L'Orange, *Studies*, fig. 17.
(2) Feuerpriester, *passim*.
(3) *Ann. Ec. prat. Htes Et., sc. rel.*, 1952-1953, 36.
(4) *Byzant.-neugriech. Jahrbücher*, 1920, 50 sq., cité Wikander, *Feuerpriester*, 39.
(5) Horn-Steindorff, *Sassanidische Siegelsteine*, 1891, 23 sq.
(6) L'étymologie d'*aēθra* (ancêtre avestique d'*ēr-*) proposée par Wikander, qui rattache ce mot au nom du bois à brûler, *aesma*, rac. indo-ir. **aidh-*, fait difficulté, de l'aveu même de son auteur, au point de vue phonétique : on attendrait *aēδra*, ou *aēstra*.

mogpat, sur celui du *Šāhān šāh* « roi des rois » (1) (lequel donna aussi *bānbišnān bānbišn* « reine des reines » et *satrapēs tōn satrapōn* (2). On peut rappeler, avec Wikander (3), qu'à la même époque, Mihr-Narseh, premier ministre, faisait l'un de ses fils « grand *ērpat* ». Ignorait-il volontairement le titre de *mogpat*, comme le pense Wikander ? Peut-être, n'étant que premier ministre, la création de *mogpats* eût-elle dépassé sa compétence. — Sur la hiérarchie ecclésiastique, M.-L. Chaumont, *Ann. Ec. Htes Et., sc. relig.*, 1956-1957, p. 81 sq.

Nous savons par Ammien Marcellin (4) que les mages formaient, de son temps, une sorte d'aristocratie, propriétaire de terres et de châteaux, et nous lisons dans la *Chronique d'Arbèle* (5) qu'ils étaient capables de se révolter contre le roi et de lui tenir tête.

Les mages priaient à voix murmurée, ce qui surprenait les Occidentaux, habitués à prier à voix haute. Prudence parle de *Zoroastrei susurri*, Apulée de *magicum susurramen* (6). Les Arabes aussi s'étonnèrent et parlèrent de *zamzam* ou *zamzama*. L'usage, désigné en avestique par le verbe *drənjaya-*, en pehlevi par *dranjišn* et plus tard par *bāj*, a été étudié par Wikander (7) ; Widengren a ajouté (8) un texte syriaque particulièrement intéressant. On y voit des mages venus de tous les points de l'empire auprès de maîtres qui leur apprennent le « murmure insensé », circuler en bandes avec ces maîtres et « bredouiller et grincer des dents comme des porcs sauvages », ce qui semble annoncer les troupes de derviches ambulants (9).

(1) Wikander, *Feuerpriester*; 48.
(2) Widengren, *Stand u. Aufg.*, 139, n. 331.
(3) *Feuerp.*, 177, cf. ci-dessus, 278.
(4) Cité Widengren, *Stand und Aufgaben*, 144.
(5) *Ibid.*
(6) Citations chez Bidez-Cumont, *Mages hellénisés*, II, 285 sq.
(7) *Feuerpriester*, 29 sq.
(8) *Stand u. Aufg.*, 143.
(9) Pour d'autres détails sur le clergé sassanide, v. Christensen, *L'Iran*, 116 sq.

Les autres classes de la société sassanide sont mal définies : la liste que nous en donne la lettre de Tōsar ne concorde pas avec celle de Tha'ālibī. C'est que la division théorique ne correspondait pas à la division réelle. Le premier document reprend visiblement les trois classes avestiques, en en transcrivant simplement les noms : *āθravan-* « prêtre » devient *asrōn* ; *raθaēštar-* « guerrier », *artēštar ; vāstryō.fšuyant-* « agriculteur », *vāstryōš*. On a seulement ajouté, d'après un passage avestique, *huiti-* « artisan », d'où *hutuxš*, terme nouveau, littéralement « industrieux », et les *dipīrān* « scribes », à qui l'on a donné la troisième place. A part ces derniers, concession aux réalités nouvelles de l'époque sassanide, le classement fait l'effet d'une résurrection artificielle (1), comme l'a bien vu et bien dit Benveniste (2) : « Pour arracher la Perse aux hérésies déjà florissantes, à l'invasion des religions étrangères, les Sassanides fondent le recueil canonique de l'Avesta et érigent le mazdéisme en religion officielle. Ils devaient, pour la même raison, ressusciter les cadres de la société avestique. Car il fallait anéantir l'héritage de la féodalité arsacide, cette hiérarchie des « souverains » *(šahrdārān)*, des « princes » *(vīspuhrān)*, des grands *(vazurgān)* et des « nobles » *(āzātān)*, qui reléguait dans un confus tiers-état tout ce qui n'avait pas noblesse de rang ou de charge (3). »

Mais Tha'ālibī, qui n'a pas les mêmes raisons de substituer un schéma orthodoxe à la réalité, est peut-être plus voisin de celle-ci quand il énumère (4) : 1° Les guerriers ; 2° Les médecins et les prêtres ; 3° Les scribes et les calculateurs ; 4° Les commerçants et artisans (5).

(1) Firdousī semble avoir conservé, comme le montre Benveniste, Les classes sociales dans la tradition avestique, *JA*, 1932, II, 132 sq., une variante archaïque de la même classification, encore dépourvue de scribes.
(2) *Ibid.*, 131.
(3) Cette hiérarchie, héritage probable de l'époque arsacide, se trouve dans l'inscription de Šāpūr à Hajjīābād, v. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 99 sq.
(4) *Histoire des rois de Perse*, éd. Zotenberg, 12.
(5) Sur les dignitaires de l'Empire, v. Christensen, *L'Iran...*[2], 518 sq., qui se rallie à E. Stein.

3. Panthéon

Pour obtenir un tableau d'ensemble de la religion sassanide, il est méthodique de s'adresser d'abord aux documents contemporains et indigènes — ceux-là mêmes qui nous ont servi ci-dessus — à l'exclusion de sources étrangères ou tardives. La tentative en est d'autant plus utile qu'elle aboutit, comme on va voir, à un résultat qui diffère nettement de la formule finale de Christensen. « Les dieux suprêmes du panthéon sassanide, écrit ce savant (1), étaient Zurvan, Ohrmazd, le Soleil (Mihr), le Feu (Ātur) et Bēduxt (= Dēn mazdēsn). » Cette formule, dont la critique sera faite, peut être provisoirement écartée. Si on cherche un point de départ, on peut considérer — sous réserve de vérification — que les dieux les plus importants étaient ceux auxquels les rois prétendaient, comme on l'a vu, s'identifier, à savoir : Ohrmazd, Mihr, Anāhīt et Varhrān. Il n'y a plus alors qu'à voir ce que nous apprend de chacun de ces dieux l'ensemble de la documentation.

Ohrmazd est présent dans le nom même de la religion, dont se réclament tous les rois. Il donne l'investiture à beaucoup d'entre eux.

Le nom d'Ohrmazd désigne en sace de Khotan (sous la forme *Urmaysde*) le soleil (2). Cela peut s'interpréter de deux façons : ou bien Ohrmazd a été traité comme les Amahraspands le furent dans le manichéisme, qui en fit les « éléments de lumière » ; ou bien le dieu Soleil a pris une telle prépondérance qu'il en est venu à prendre le nom du dieu du ciel, comme on a vu à Dura le dieu au char s'appeler Zeus. Cette seconde hypothèse est la meilleure, étant donnée l'importance du culte solaire chez les Saces-Kušans, qui le conduisirent jusqu'à l'Inde (3).

(1) *L'Iran sous les Sassanides*, 159.
(2) De là vient que, chez les Turcs et les Mongols, *Khormuzta* désigne Indra, tandis que Brahma est appelé *Äzruä*.
(3) Cf. aussi le nom propre *Mitrôharmazde* : Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895, 216 ; Scheftelowitz, *Acta Orientalia*, 11, 296.

Les deux listes divines conservées en syriaque apportent un supplément de preuve : toutes deux — dans le martyre de Sābhā et dans celui de Mu'ain — mentionnent Zeus (c'est-à-dire Ohrmazd), soit en première place, soit en le qualifiant de grand. Šāpūr, selon les *Actes* de saint Akindunos, Gray, p. 44, s'écrie, en entrant dans le temple du feu : « Grand est le pouvoir de Zeus. »

Notons, sous le règne de Šāpūr (dans les *dipinti* de Dura-Europos) l'apparition du nom *Yazdān* (dans le nom de personne *Yazdāntuxm* « Issu de Y. »), qui est une désignation d'Ohrmazd.

Mihr donne l'investiture à Ohrmazd Ier, Ohrmazd II et Artaxšēr II. Varhrān l'imite dans sa couronne. Aucun roi sassanide ne porte le nom de Mihr, peut-être pour ne pas faire comme les Arsacides ? Mais un grand ministre s'appelle Mihr-Narseh ; une intaille (1) appartenant à un certain Humihr montre Mihr nimbé et montant un bige. Ce dieu au char se retrouve sur un tissu de modèle sassanide (2). Mihr donne son nom à la grande fête des Mihragān et au feu Burzēn-Mihr (3).

Les témoignages étrangers (4) confirment : Šāpūr II promet la vie sauve à Barsabba'ē s'il adore le Soleil et jure « par le Soleil, dieu suprême » ; Yazdakart II aussi, et sous son règne, un chrétien dit à Tan-Šāpūr, chef de l'Inquisition mazdéenne : « Tu nous as imposé d'adorer le Soleil et tu prétends que c'est le roi qui a ordonné cette adoration. » Théophylacte cite Mihr et Bel comme dieux perses.

Anāhīt donne l'investiture à la plupart des rois jusqu'à Šāpūr III, et beaucoup d'entre eux imitent sa couronne. Elle a,

(1) Musée de Berlin, CHRISTENSEN, *L'Iran...*, 145, citant HERZFELD, *Jahrbuch der preuss. Kunstsamml.*, t. 41, II, 408. *Survey of Persian Art*, 255 E. — Les intailles sassanides fournissent peu de renseignements clairs sur la religion. Il est impossible de suivre Phyllis ACKERMAN, *Survey*, I, 784 sq., dans les conjectures qu'elle multiplie sur la valeur symbolique de *tous* ces objets. J. M. UNVALA, *Kharegat Memor. Vol.*, Bombay, I, 1953, 51, s'est déjà élevé contre cette méthode essentiellement arbitraire.

(2) Musée du Cinquantenaire, Bruxelles, CHRISTENSEN, *L'Iran...*, 145.

(3) Ci-dessus, p. 88 sq.

(4) Aux références de CHRISTENSEN, 143, 144 et 158, ajouter celles qu'a réunies GRAY, *Zor. Relig. material in the Acta Sanctorum*, 43, 44.

à Istaxr, un temple que desservent Artaxšēr et ses successeurs, probablement jusqu'à Varhrān II (1). C'est dans ce temple que Yazdakart III est élu. Il y a des feux d'Anāhīt, et l'une des femmes de Šāpūr leur doit son nom. Šāpūr II fonde un temple aux Eaux, c'est-à-dire, sans doute, à Anāhīt.

Sous le nom de Nanai, elle est dans la liste du martyre de Mu'ain (sous ce même Šāpūr II) et elle est attestée en sogdien. Sans nom, mais clairement, Anāhīt figure sur plusieurs intailles, tenant une fleur, un oiseau, un enfant (2). Enfin, c'est Anāhīt qui, selon l'interprétation proposée ci-dessus (3), figure environnée de flammes sur les monnaies de Xosrau II.

Les trois divinités jusqu'ici énumérées sont celles-là mêmes qu'ont en vue les *Acta Sanctorum* (Gray, p. 44), selon lesquels Xosrau II commanda aux chrétiens d'adorer Jupiter, Apollon et Diane.

Le Feu, élément essentiel du rituel, est honoré soit sous son nom commun, qui se retrouve dans une foule de noms de personnes, soit sous le nom de *Varhrān*. Celui-ci est porté par plusieurs rois. A partir du second de ceux-ci, la paire d'ailes, symbolisant l'incarnation ailée de Vərəθraγna, figure fréquemment sur les couronnes. Varhrān est le nom générique des feux royaux (4) ; Šāpūr, puis Kartēr en fondent plusieurs. Peut-être est-ce le feu Varhrān que désigne, au revers de certaines monnaies, l'autel-trône et que représente, sur d'autres, le buste dans les flammes de l'autel.

Il semble bien que Varhrān est souvent représenté sur des intailles par l'un ou l'autre de ses avatars (5) et que, parmi les représentations de l'autel, il y en a une qui se rapporte au feu Varhrān : c'est l'intaille de l'Univ. Mus. de Philadelphie (*Survey*

(1) M.-L. Chaumont, *RHR*, 1958, 154 sq.
(2) Cf. Phyllis Ackerman, *Survey*, I, 794 sq. ; cf. encore Ringbom, *Zur Ikonographie der Ardvī Sūrā Anāhitā*, avec le c.r. de J. D.-G. dans *Artibus Asiae*, 1960.
(3) P. 292.
(4) Ci-dessus, p. 78, 83, 90, 280.
(5) Phyl. Ackerman, *Survey*, I, 791 sq. (à la p. 793, l. 1, lire Pl. 253 D).

of Persian Art, IV, 255 T), avec un grand oiseau sur l'autel. Cet oiseau n'est visiblement pas un coq, comme le voudrait H. Jänichen (1), mais un épervier, oiseau de Varhrān. Le temple de Mars signalé à Jérusalem au temps de Xosrau II par les *Acta Sanctorum* (Gray, p. 44) est sans doute un feu Varhrān.

Les quatre dieux qui viennent d'être étudiés l'emportent nettement, par le nombre et la variété des documents, sur ceux qui restent à signaler, à savoir : X^{v}arr, Šaθrēvar, Mahraspand, Narse et Zurvan.

X^{v}arr ou Farn « la gloire royale » : son nom figure dans celui de l'un des trois grands feux de l'Empire, et se retrouve comme nom de personnes. Les *Actes d'Anastase* (Gray, p. 41) signalent l'adoration des métaux (c'est-à-dire l'Amšaspand de Šaθrēvar). Narse donne son nom à un roi et, en combinaison avec Mihr, à un ministre fameux. Zurvan ne figure que dans le nom que porte l'un des fils de ce ministre : Zurvāndād (2). Cette rareté fait contraste avec une abondance de témoignages étrangers, et ce contraste pose le problème du zurvanisme, qu'il s'agit maintenant de débattre. Cependant, avant de l'aborder, jetons un coup d'œil sur le chemin parcouru.

La prédominance des quatre dieux Ohrmazd, Mihr, Anāhīt et Varhrān n'a fait jusqu'à présent que se confirmer. Dès lors, la similitude de cette série avec la liste de Commagène s'impose à l'attention. La seule divergence est plus apparente que réelle si l'on admet que « Commagène, ma patrie nourricière de toutes choses » n'est qu'une expression particulière, locale, de la fécondité.

Un trait n'a pas encore été relevé dans les documents ci-dessus exploités : la fréquence des symboles astraux, croissant ou étoile. Il y en a un sur presque toutes les monnaies, sur presque chaque couronne. Il en est de même sur les intailles. Celles-ci

(1) *Die Bildzeichen der Kgl. Hoheit bei den Iranischen Völkern*, Bonn, 1956, 16.
(2) A quoi il faut peut-être ajouter les représentations du Temps (avec ses deux paires d'ailes) sur des intailles, Phyl. ACKERMAN, *Survey*, I, 801.

usent fréquemment, en outre, de figures d'animaux dont l'interprétation, de l'aveu même de Phyllis Ackerman (1), est délicate, mais qui sans doute, dans un grand nombre de cas, figurent des constellations.

Les « Monogrammes sassanides » sont diversement interprétés : outre Phyl. Ackerman, 805, voir Unvala, *Kharegat Mem. Vol.*, I, Bombay, 1953, 44 sq., L'Orange, *Studies on the Iconography*, 1953, et Jänichen, *Die Bildzeichen...*, 1956. Ces deux derniers auteurs, indépendamment l'un de l'autre, croient reconnaître une représentation du char lunaire. Mais Humbach, Die sogenannte sarmatische Schrift (*Die Welt der Slaven*, 1961, 225 sq., retrouve ici, en lettres grecques stylisées, les noms de Hélios, Apollon et Dionysos. D'autre part, il faut, avec Menasce, Déchiffrement de motifs alphabétiques d'époque sassanide (*Bull. hist. franç. d'Archéol. orient.*, 1960, 309 sq.), interpréter plusieurs de ces motifs par le pehlevi.

Deux plats d'argent d'époque sassanide témoignent d'un culte de la lune. Le premier, *Survey*, IV, pl. 257, représente la lune sur un char attelé de quatre zébus, le second, pl. 253, est assez énigmatique : scène de danses en l'honneur d'une divinité féminine qui tient un animal fantastique ; mais le caractère lunaire est garanti par deux croissants avec bustes. D'autre part, certains accessoires des danseurs et danseuses, à savoir, le vase à eau lustrale et les fleurs, font penser à Anāhīt.

Ces témoignages concordent avec ce qu'on sait de Xosrau II, avec une vogue de l'astrologie qui remonte à l'époque parthe et qu'illustre notamment, sur le monument de Commagène, « l'horoscope du roi » (2).

(1) *Survey of Persian Art*, I, 788 sq.

(2) En réalité, la figure en question, un lion avec des étoiles, n'est pas l'horoscope d'Antiochus : selon les calculs de Neugebauer, il s'agit d'une conjonction réellement survenue entre Jupiter, Mars et Mercure dans la constellation du Lion, en 62 av. J.-C., date de la confirmation d'Antiochus dans son royaume par les Romains (*Illustrated London News*, 18 juin 1955, 1096).

4. Le problème du zurvanisme

L'insistance avec laquelle Antiochus, dans ce monument, parle du temps, de l'éternité, de la destinée, prouve, si on la joint à cette diffusion de l'astrologie et, d'autre part, au culte de la Tychè — fût-elle individuelle, royale ou collective — que les conditions existaient dès cette époque pour une divinisation du temps. Mais il n'est nullement dit que l'impulsion soit venue d'Iran.

Le parallèle institué par Christensen (1) entre la liste de Commagène et celle que donnent les *Actes de Mār Sābhā* est trompeur. Au témoignage de ces derniers, un mobad énumère « nos dieux Zeus, Kronos, Apollon, Bēdox et les autres dieux ». « Voilà encore une tétrade zurvaniste », déclare Christensen. Or, non seulement la série de Commagène n'en est pas une, mais l'autre non plus. On accordera à Christensen que *Bēdox*, c'est-à-dire *bēduxt, bagduxt* « fille de Dieu », équivaut à « ma patrie Commagène », mais autrement et mieux qu'il ne dit, à savoir, par commune équivalence avec Anāhīt (fille d'Ohrmazd et « nourricière » à la fois), plutôt qu'avec la *dēn mazdēsn*. Ce qui est moins explicable, c'est que Zurvan, censé embrasser toute la tétrade de Commagène, ait perdu cette position suprême et se soit introduit dans la liste de Sābhā, en y prenant, sans compensation, la place de Varhrān. Le parallélisme est donc illusoire et ainsi s'évanouit le principal soutien de la formule finale de Christensen, citée au commencement de cette section (2).

Les autres documents sur lesquels il s'appuyait sont, d'abord, une autre liste syriaque, celle de Mar Mu'ain, mais Zurvan y brille par son absence (3) ; et ce sont, d'autre part, les nombreux témoignages sur Zurvan qui nous sont fournis « de l'extérieur », c'est-à-dire par les manichéens et les chrétiens.

(1) *L'Iran...*, 157.
(2) P. 297.
(3) Cette liste a été donnée ci-dessus, p. 284.

La plupart de ces documents s'attaquent, comme au dogme essentiel de la religion sassanide, au zurvanisme. Ils contredisent donc le témoignage des documents indigènes.

Pour expliquer cette contradiction — qui constitue, peut-on dire, le « problème du zurvanisme » — quatre solutions ont été successivement avancées, de nos jours. Il sera commode de les désigner par les noms de leurs auteurs.

1° *Solution Christensen.*

Selon ce savant, suivi notamment par Nyberg, le mazdéisme sassanide était dominé par le zurvanisme. Celui-ci imprégnait l'Avesta et ses commentaires. Si cela ne paraît plus dans l'Avesta qui nous est conservé, ni dans le résumé de l'Avesta complet que nous donne le *Dēnkart*, ni, à peu d'exceptions près, dans toute la littérature pehlevie, c'est qu'il y eut, après la conquête musulmane et pour mieux lutter contre la religion nouvelle, une réaction anti-zurvaniste, entraînant l'épuration des Écritures (1) : « On retrancha ou altéra les traditions religieuses, on laissa tomber en oubli, ou on fit disparaître tout simplement, avec les commentaires, les parties de l'Avesta sassanide qui étaient infectées de zurvanisme. »

Cette théorie se heurte à deux difficultés. La première, c'est que, comme le dit Christensen lui-même, « la réforme n'est mentionnée nulle part dans les livres des Parsis ». La seconde, c'est qu'on ne voit pas clairement en quoi la prétendue réaction anti-zurvaniste rendait le mazdéisme mieux apte à résister à l'Islam. Était-ce en accusant la différence entre les deux religions ? Il eût été peut-être plus utile de l'atténuer. Était-ce par une reprise d'énergie fondée sur un retour aux origines, à un dualisme moral et militant, trop longtemps éclipsé par certain fatalisme zurvaniste ? C'est à un tel sursaut de conscience que songe surtout

(1) CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, 435 sq.

Christensen. On n'en a pas de traces positives, mais cet aspect de la théorie, en opposant le mazdéisme au zurvanisme comme un puritanisme à un laxisme, ou comme une orthodoxie à un libéralisme, contenait le germe d'une seconde explication.

2° *Solution Wesendonk.*

Selon G. von Wesendonk, dont la théorie, proposée en 1927 (1), fut reprise et amplifiée par Zaehner dans son monumental *Zurvan* (2), l'histoire religieuse de l'Iran sous les Sassanides est envisagée comme une série de pulsations, de relâchements suivis de réactions orthodoxes. Chaque fois que le mazdéisme est bien en cours, le zurvanisme perd du terrain ; chaque fois que l'orthodoxie se détend, la religion réelle — le zurvanisme — reprend le dessus. Ainsi s'explique la divergence entre les sources indigènes et les témoignages étrangers : ceux-ci reflètent la religion telle qu'elle était ; celles-là, la religion telle qu'elle aurait dû être, c'est-à-dire telle qu'elle était définie aux époques de réaction mazdéenne.

En même temps, puisque cette réaction a eu lieu par phases successives, on supprime la difficulté que faisait une réaction unique et massive dont la tradition n'aurait gardé aucun souvenir.

Cependant, cette théorie (3) est battue en brèche par l'auteur d'une troisième.

3° *Solution Boyce.*

Dans sa critique du livre de Zaehner, Miss Boyce (4) montre qu'il n'est pas prouvé que chaque période de « réaction mazdéenne » ait été marquée d'anti-zurvanisme. Sous Ohrmazd Ier et ses trois successeurs, d'abord, Kartēr aurait été le champion de l'anti-

(1) *Das Wesen der Lehre Zarathustras*, 19 sq.
(2) *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, 1955.
(3) A laquelle j'ai adhéré dans mes Notes on Zervanism, *JNES*, 1956, 108 sq. Mais cf. *infra*.
(4) Some reflections on Zurvanism, *BSOAS*, 1957, 304 sq.

zurvanisme, mais, premièrement, il a commencé sa carrière sous le roi précédent, Šāpūr, et il ne paraît pas homme « à avoir changé de doctrine en même temps que de prince » ; en second lieu, rien dans ses inscriptions ne prouve son anti-zurvanisme : il a combattu les hérétiques, et parmi eux les *zandīks* ; ceux-ci soutenaient peut-être une espèce de zurvanisme, mais Kartēr a pu en soutenir une autre.

Quant au règne de Šāpūr II, Āturpāt y est magnifié par le *Dēnkart* pour son œuvre de redressement. Mais il n'est pas dit qu'elle ait été dirigée contre les zurvanistes, et l'on connaît au contraire les sympathies de son souverain envers cette doctrine ; et d'autre part, Šāpūr Ier est honoré aussi par le *Dēnkart*, comme défenseur de la religion, alors que, selon la théorie, son règne est marqué de zurvanisme.

Enfin, en ce qui concerne Xosrau Anōšarvān, le témoignage de Mār Abhā « jette un doute sur l'orthodoxie mazdéenne de son règne » (1). De sorte que Miss Boyce peut conclure que, d'aucun roi sassanide, il n'est prouvé qu'il ait été mazdéen orthodoxe. Ainsi se trouve à nouveau posé le problème : si les Sassanides ont été zervanistes, comment se fait-il que l'Avesta et les livres pehlevis le soient si peu ? — L'explication que Wesendonk et Zaehner avaient demandée à une succession de phases, Miss Boyce la transpose, abandonnant le temps pour l'espace, en un recours à des différences locales. Voici comment. L'emploi que fait le manichéisme du nom de Zurvan pour désigner le dieu suprême en perse, mais non en parthe (2), suggère qu'au IIIe siècle, le zurvanisme régnait au sud-ouest de l'empire, mais non chez les Parthes (3). Ceci, poursuit Miss Boyce, va à l'appui d'une chose probable en soi, à savoir, que « l'orthodoxie zoroastrienne garda

(1) Boyce, 307.
(2) Cf. ci-dessus, 273.
(3) Ce qui n'a pas empêché Widengren, ajoute Miss Boyce, de soutenir que c'était parmi les Parthes, et non en Perse, que le zurvanisme était répandu. Telle était déjà l'opinion de Nyberg.

le plus de force dans les régions les plus proches de la patrie de Zoroastre et les plus éloignées d'influences babyloniennes et grecques, donc dans le nord et l'est de l'Iran. Ces régions étant éloignées aussi des observateurs étrangers, à l'époque sassanide, il n'est pas surprenant qu'elles leur aient été masquées par le zurvanisme de l'ouest. A la conquête musulmane, leur situation écartée permit à ces régions de tenir plus longtemps et de rester les bastions de l'ancienne religion ».

Cependant, cette argumentation se heurte à deux faits, dont Miss Boyce a honnêtement signalé l'un, en note : « Le nom de Zurvan servait, en Sogdiane, à traduire celui de Brahma (1). » C'est donc que le zurvanisme avait atteint l'Iran oriental. Le second fait, complémentaire du premier, c'est que la floraison d'ouvrages pehlevis qui s'est produite sous l'Islam, au IX^e^ siècle, et qui n'était pas zurvaniste, s'est faite non en Iran oriental, patrie du prophète, mais au contraire en Perse, c'est-à-dire dans la région prétendument gagnée la première au zurvanisme.

La théorie « géographique » paraît donc, à son tour, insuffisante (2) ; les critiques qui viennent d'être formulées se rencontrent avec celle de Frye, qui me paraît avoir, en un article récent (3), considérablement éclairci la question.

4° *Solution Frye.*

Selon Richard Frye, le zurvanisme et le mazdéisme, par les croyances, étaient deux religions, mais, par les pratiques, une seule. Il n'y a aucune preuve de l'existence d'un culte ou d'une Église zurvaniste. On peut seulement imaginer des groupes zurvanistes dans l'Église mazdéenne, spécialement à la cour des rois.

Cette variation de doctrine se reflète, ajouterons-nous, dans le témoignage des chrétiens. Celui-ci, en effet, n'est pas unanime : il

(1) M. Boyce, 309, n. 1.
(2) Cf. Molé, Le problème zurvanite, *JA*, 1959, 431 sq.
(3) Zurvanism again, *Harvard Theological Review*, 1959, 65 sq.

ne désigne pas toujours Zurvan comme dieu suprême du mazdéisme, mais parfois Ohrmazd (sous le nom de Zeus, ou du « grand Zeus ») (1), parfois — et plus souvent — Mihr (sous le nom du Soleil) (2), parfois les deux (3).

Selon cette vue de Frye, le déclin du zurvanisme après la conquête musulmane s'explique par celui de la classe dirigeante sassanide : celle-ci, la cour, les *dehqāns* et certains mobads se convertirent à l'Islam pour garder une parcelle de pouvoir en collaborant avec les vainqueurs. Ce sont eux, probablement, qui introduisirent dans l'Islam la spéculation sur le temps, qui y a une si grande place sous les Abbassides.

5° Cette hypothèse n'épuise pourtant pas le problème : il faut encore éclaircir les rapports entre Zurvan et Ohrmazd. Il ne suffit pas de dire que le second est fils du premier, etc. Selon Bianchi, *Zamān i Ohrmazd*, 1958, 242, Zurvan est dieu initial, Ohrmazd dieu souverain, comme sont respectivement Ouranos et Zeus.

Le P. de Menasce voit ces rapports différemment. En une conférence faite au Musée Guimet en 1959 (et encore inédite), il définit Zurvan comme un Premier qui n'a rien de déterminé — un peu comme ce qu'il y avait aux origines selon l'hymne RV 10.129 — mais qui donnera naissance au déterminé. Il n'est pas un dieu créateur et c'est là sa « qualité » suprême et caractéristique : il a besoin d'enfants pour créer. En ce sens, il est plus « indéterminé » qu'il n'est à proprement parler au-dessus du bien et du mal. Ainsi s'explique qu'il soit devenu le grand dieu du manichéisme, car le manichéisme a au fond horreur de la création, ce qui n'est pas du tout l'attitude mazdéenne. (Cf. *Studies Taqizadeh*, 1962, 182 sq.)

(1) *Actes* de Sābhā et de Mu'ain.
(2) Elisée, LANGLOIS, *Historiens de l'Arménie*, II, 197-9, 234 ; Actes de Simon Barsabba'e, *Bedjan*, II, 131 sq.
(3) Sous les noms de Mihr et Bel, Théophylacte IV, 16, 5.

D) LA COSMOLOGIE MAZDÉENNE (1)

1. Cosmogonie

a) *Le créateur*

Dans les livres pehlevis, il n'est pas question d'un choix que feraient, à l'origine, les deux Esprits, entre le bien et le mal. C'est que l'ancienne opposition entre Spənta Mainyu et Aŋra Mainyu, encore illustrée *Yt* 19.46 sq., où ils se disputent la possession du X^{v}arənah, a déjà fait place, dès le *Vidēvdāt*, à l'opposition entre Ahura Mazdā et Aŋra Mainyu (*Vd*, chap. 1, 1 sq.).

Le *Bundahišn*, comme les autres livres pehlevis, nous montre d'emblée ces deux adversaires, Ohrmazd et Ahriman, avec leurs natures contraires et incompatibles, l'un lumineux, l'autre ténébreux, et séparés l'un de l'autre, l'un en haut, l'autre en bas, par l'Espace ou le Vide (Vāy). Ils semblent avoir existé dans cet état depuis toute éternité, quand l'attaque envieuse d'Ahriman donne le branle... La question de leur origine n'est même pas posée. Or, cette question avait été posée et la réponse s'en trouvait, couramment, dans les spéculations sur Zurvan. L'omission est donc volontaire, en accord avec le passage du *Dēnkart* (dont il a été parlé ci-dessus, p. 185 s.) condamnant la doctrine qui fait d'Ohrmazd et d'Ahriman deux frères dans le sein d'une même mère.

Ohrmazd est bon, Ahriman est mauvais : cela est donné comme un fait premier. Ce sont des réalités contraires, tout comme la lumière et la ténèbre, le parfum et la puanteur, la vie et la mort, la santé et la maladie, la vérité et la fausseté (*Šk. Gum. Vic*, 8.1), la justice et l'injustice, etc. Comme l'expose Martān-Farrax^{v} (2), puisque les faits matériels procèdent de réalités spirituelles, celles-ci doivent, comme ceux-là, être divisées en bonnes et mauvaises,

(1) On trouvera un exposé élémentaire de la doctrine pehlevie dans ZAEHNER, *The Teachings of the Magi*, chap. 2, 3, 4 et 10 ; avec plus de détails, *Dawn and Twilight...*, 1961, 248 sq.

(2) Cf. ZAEHNER, *Teachings*, 57.

et dépendre en fin de compte de deux principes contraires. Si Dieu est bon, il ne peut produire le mal. Le mal provient entièrement de l'Adversaire. Si Dieu est parfait, il ne peut rien s'ajouter. S'il crée, c'est uniquement (*ŠGV*, 8.51) pour repousser et prévenir le dommage qui provient de l'Adversaire, et c'est là le motif propre et la cause de la création. Ceci implique que Dieu puisse subir un dommage, et notre auteur a donc tort de l'appeler tout-puissant et absolument parfait. Sa puissance est limitée par celle d'Ahriman (de même que, selon le *Bd*, il n'occupe qu'une moitié de l'espace). Mais cette limitation est provisoire, elle prendra fin par le triomphe d'Ohrmazd. Nous dirions qu'Ohrmazd est virtuellement tout-puissant et qu'il le sera actuellement par l'anéantissement d'Ahriman.

Cette conception diffère du manichéisme autant que du monothéisme chrétien ou musulman. Dans le manichéisme, il y a deux principes éternels, mais le premier est pur esprit, le second pure matière, et le monde est mauvais, la création résultant d'une chute dans la matière, tandis que dans le mazdéisme, la création est l'œuvre d'Ohrmazd et son instrument de défense et de lutte contre l'Adversaire, encore que celui-ci l'ait envahie et la domine partiellement. Dans le christianisme et l'Islam, Dieu, tout-puissant, est forcément responsable du mal, car qui d'autre le serait ? C'est aussi le reproche que les mazdéens font à la spéculation zurvaniste.

Pourtant, celle-ci les a, quoi qu'ils en eussent, contaminés. On lit en effet dans le *Bd* qu'Ohrmazd a trois autres noms, le Temps, l'Espace et la Religion, et ces équivalents sont incorporés au calendrier, dans les noms des jours, où Ohrmazd figure d'abord en son nom propre, puis trois fois encore sous le nom de Dadv, qui recouvre distributivement le Temps, l'Espace et la Religion (1).

(1) Comme le prouve le *Sīrōza*, cf. ci-dessus, p. 123. Une autre forme de cette doctrine se trouve dans *Dk* (Sanjana) XII, p. 85, § 83, 2, qui cite le Temps, la Création et la Connaissance comme les trois choses *mēnōk* qui font marcher le monde ; cf. JUNKER, *Über iran. Quellen*, n. 33.

Cette quadrinité ne peut guère s'expliquer que comme une adaptation de la quadrinité zurvanienne, étudiée ci-dessus, p. 186, où Ohrmazd a pris la place de la Puissance et où la lumière a été appelée Espace, la sagesse, Religion.

Pourquoi cet emprunt ? Il ne s'agissait pas seulement de « neutraliser » le zurvanisme ; il fallait tenir compte du rôle que jouent le temps et l'espace dans la genèse du monde. Si Ohrmazd se résout à créer, c'est afin d'exterminer Ahriman. Pour cela, il lui faut, pour un temps limité — que déterminera un pacte — et dans l'espace intermédiaire (entre lui-même et son adversaire), créer le monde. Il a donc « besoin » du temps et de l'espace. Dira-t-on qu'ils lui soient supérieurs ? Ce serait, dans l'optique mazdéenne, blasphématoire. On se tire d'embarras en les faisant identiques à lui.

L'idée même d'un pacte est peut-être d'importation zurvaniste. Selon Zātspram (1), c'est Zurvan qui le propose à Ahriman ; et on voit mal pourquoi Ohrmazd, s'il sait que la lutte aura un terme et qu'il triomphera — comme le prétendent les mazdéens — a besoin d'en parler à Ahriman. Dans l'optique zurvaniste, au contraire, Zurvan partage le pouvoir entre ses fils.

De toute façon, le traité déplaît à Ahriman : le *Mēnōk ī Xrat* (27.33) raconte que, pour s'en débarrasser, il l'avale.

Une autre importation zurvaniste est ici décelable (2). Zurvan donne à Ahriman le traité sous la forme d'un outil ou d'un vêtement, couleur de cendre. Ohrmazd, pour revêtir la robe blanche de la prêtrise et de la sagesse, n'a besoin de personne. Cependant, deux passages du *Dēnkart* qui racontent ce double épisode ne sont cohérents et grammaticalement corrects que si l'on suppose, avec Zaehner, que le mythe, sous sa forme première, montrait Ohrmazd et Ahriman tous deux investis de leur costume par Zurvan.

(1) Dans l'interprétation de ZAEHNER, *Zurvan*, 101.
(2) Selon ZAEHNER, *Zurvan*, 118 sq.

D'autres mythes, qui avaient cours dans le zurvanisme, n'étaient pas susceptibles d'être assimilés par le mazdéisme. L'un d'eux raconte (1) qu'Ohrmazd, ayant créé toutes choses, se trouva en peine de créer la lumière. Il s'adressa à Satan, qui lui conseilla (ou qui se laissa arracher le secret) d'épouser sa mère, d'où naîtrait le soleil, et sa sœur, qui donnerait naissance à la lune. C'est là, comme l'a reconnu Bianchi (2), une forme du mythe de la conquête de la lumière.

Un autre mythe, attesté seulement dans les *Actes* d'Ādurhormizd et d'Anāhēd (3), raconte qu'Ahriman, quand l'eau fut venue à lui, dit à Ohrmazd : « Tes animaux ne doivent pas boire de mon eau. » Ohrmazd est embarrassé, jusqu'à ce qu'un démon lui inspire de répondre : « Ote l'eau de ma terre. » Alors la grenouille, créée par Ahriman, boit toute l'eau, ce dont Ohrmazd est à nouveau affligé, jusqu'à ce que les créatures d'Ahriman lui viennent en aide : une mouche entre dans le nez de la grenouille et la force à rendre l'eau. Ici encore, Bianchi (4) a retrouvé un vieux thème mythique, celui des eaux prisonnières, que délivre un démiurge.

b) *Le Mēnōk*

Dans la cosmogonie mazdéenne, la création, avant de devenir matérielle, a d'abord été produite en forme *mēnōk*, terme qu'on ne peut traduire adéquatement ni par « spirituelle », ni par « céleste », ni par « invisible ».

Abstraction faite de la difficulté de le traduire, ce terme paraît avoir cumulé deux valeurs bien différentes, du moins quand il désigne l'état primordial de la création. Tantôt il est conçu comme parfait, tantôt il n'est au contraire qu'une ébauche, un embryon.

Selon le *Dātastān ī Dēnīk* (37.3 sq.), ce qui est *mēnōk* est parfait, et nous savons par le *Dēnkart* (9.37, 5) que la création

(1) ZAEHNER, *Zurvan*, 147 sq.
(2) *Zamān i Ohrmazd*, 230.
(3) ZAEHNER, F 5.
(4) *Zamān i Ohrmazd*, 233 sq.

fut d'abord exempte de vieillesse et de mort : « Immortel était mon monde et l'existence des justes était toute lumière » ; si bien que, pour plusieurs auteurs (notamment Zātspram, 34.25 sq.), la rénovation finale du monde consistera en un retour à sa perfection initiale.

Pourtant, lorsque le *Bundahišn*, 1.6, décrit l'état *mēnōk* du commencement, il le dit, pendant trois mille ans, « sans pensée, sans mouvement, impalpable ». Cette immobilité primordiale a son analogue, selon Zātspram (1.25), dans la création matérielle : « Pendant trois mille ans, la création fut corporelle et immobile. Le soleil, la lune et les étoiles étaient arrêtés dans les hauteurs et ne bougeaient pas. » (A la fin de cette période, Ohrmazd recourt à Zurvan pour mettre la création en mouvement.) Ceci rappelle le mythe dont parle l'Avesta, *Yt* 13.53 sq., où les eaux restent longtemps immobiles au commencement du monde, où les plantes ne poussent pas, où « les étoiles, la lune, le soleil et les lumières infinies restent immobiles au même endroit », jusqu'à ce que les « bonnes, fortes, saintes Fravašis des justes » fassent couler les eaux, pousser les plantes et se mouvoir les astres.

La première conception est sans doute la plus raffinée, bien que le vieux mythe de l'âge d'or y soit compris. Elle affirme la « primauté du spirituel » (comme nous dirions) et s'apparente à l'orphisme, au manichéisme. Elle s'illustre aussi dans la doctrine (zurvaniste) selon laquelle, du Temps infini, procède le Temps longtemps autonome, qui y retournera : le monde n'étant, pour ainsi dire, qu'une parenthèse dans l'éternité.

Cette conception a peut-être été empruntée à la Grèce, à l'époque de l'hellénisation de l'Iran. Comme l'écrivait déjà Darmesteter (1), « il est impossible de n'être point frappé du caractère tout platonicien de cette conception, qui est l'application de la doctrine des idées à la cosmogonie des mages ». Seulement,

(1) *Zend-Avesta*, 3, p. LII.

il faut distinguer mieux qu'il ne fait entre l'apport grec et le fonds iranien primitif.

La seconde conception, où prend place le vieux mythe de la libération des eaux — encore — est certainement la plus primitive, la création y étant implicitement comprise comme une gestation. Ceci est explicite dans *Bd* 1.38 : de cette forme idéale, Ohrmazd est comme la mère, car il la porte en lui ; il est comme le père des formes matérielles qu'il produit.

Cette dernière comparaison se retrouve dans le passage du *Dēnkart* cité par Junker (1) sur la relation entre *mēnōk* et *gētē* et qu'il faut traduire : « Le fondement et la semence *mēnōk* se montrent dans l'acte (dans la réalisation) *gētē* comme le soi qui s'épanche et se cache, (comme) l'or dans la couronne, l'argent dans la coupe, le fer dans la bêche, le bois dans la porte, la racine dans le fruit et le père dans le fils. »

Les *fravašis* font partie de la création spirituelle : elles ont été créées, et notamment celle de Zarathuštra, 3 000 ans avant l'Assaut (c'est-à-dire 6 000 avant la naissance de Zarathuštra, d'où le chiffre des auteurs grecs). Avant l'Assaut d'Ahriman, elles se voient proposer un choix par Ohrmazd (*Bd* 3.23 sq.) : rester dans le monde spirituel, à l'abri de cet assaut, ou descendre dans le monde matériel pour y mener le bon combat. Elles choisissent le second parti, sachant qu'Ahriman sera finalement vaincu.

c) *La création matérielle*

Plusieurs doctrines sont juxtaposées dans le récit cosmogonique du *Bundahišn*, chap. 1. La suture la plus visible est au § 17 : « Je parlerai maintenant de la création idéale, puis de la matérielle. » Il est déjà traité de la création idéale dans les 16 para-

(1) *Dk* Sanjana, V, 228, § 191 : Junker, *Über iranische Quellen*, n. 25. — Sur les deux conceptions de l'état originel, on a maintenant les pertinentes remarques de Bianchi, Religione, Mito e Storia, *Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici*, Brescia, 1961, 302 sq.

graphes qui précèdent. Comme le second récit est fortement imprégné de zurvanisme, ainsi qu'on le verra, on peut conclure, avec Nyberg, suivi par Zaehner, qu'il s'agit d'une insertion zurvaniste (1).

Contre cette interprétation, et pour sauver l'unité du chapitre — et de la doctrine mazdéenne —, Molé soutient (2) qu'il n'y a pas de discontinuité : ce qui précède le § 17 concernerait le *mēnōk* proprement dit, ce qui suit traiterait de l'état *mēnōk* de la création matérielle. En fait, les deux moments ne sont pas séparés dans le temps : la forme *mēnōk* de la création matérielle appartient à la première phase cosmogonique, comme on le lit clairement dans Zātspram, 1.4 ; et ce qui est dit § 24 du *Bundahišn* — façonnement de la première créature — se rapporte au même moment que le § 16 — création de l' « instrument » de défense. Il y a donc bien insertion d'un second récit à partir du § 17. Cette insertion va jusqu'au § 32 non compris, car ce paragraphe commence à son tour par les mots : « D'abord il créa... »

Le récit inséré contient essentiellement ceci : à partir du Temps infini, a été créé, pour douze mille ans, le temps fini ou longtemps autonome. De même, Vāy longtemps autonome a été formé à partir du Temps ou de la Puissance — c'est-à-dire sans doute (Zaehner, p. 126) à partir de Zurvan infini, identique à l'Espace infini.

Le reste du chapitre juxtapose au moins trois autres théories. Selon l'une, § 32 sq., la création matérielle vient, d'abord, des Amahraspands, ensuite, de Vāy longtemps autonome.

Selon une autre, § 41, de la lumière infinie (forme idéale) naît le feu (première des formes matérielles), qui produit à son tour (par condensation progressive) le vent, d'où l'eau et enfin

(1) Il n'est pas nécessaire de parler d'interpolation, ce qui suppose deux états successifs du texte. Ce texte est, d'emblée, de nature rhapsodique.

(2) La naissance du monde dans l'Iran préislamique, in *La naissance du monde*, 1959, 315. En attendant la publication de sa thèse : *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*.

la terre. Cette seconde théorie, purement physique, est visiblement empruntée à la Grèce.

Elle transparaît sous une forme adaptée dans une troisième doctrine, § 42 sq., selon laquelle les formes s'engendrent l'une l'autre en commençant par le ciel (en forme d'œuf de cristal), qui donne naissance à l'eau (et au vent), l'eau à la terre, celle-ci aux plantes, celles-ci au bétail, et enfin à l'homme, en six stades répondant aux six saisons de l'année ; cependant que le feu (issu du ciel) produit directement le sperme du bétail et de l'homme et que le vent (issu lui aussi du ciel) anime et maintient le tout. On se rappellera la doctrine des feux naturels étudiée ci-dessus, p. 92 s.

Plusieurs passages concernant la création de la sphère céleste peuvent être rassemblés pour reconstituer une doctrine qui rejoint celle de l'homme-microcosme.

On vient de voir que, selon le § 43, le ciel a la forme d'un œuf de cristal. L'insertion zurvaniste, sans nommer le ciel, dit, § 26, qu'Ohrmazd produisit, « de sa propre essence qui est la lumière matérielle, la forme de ses créatures : une forme de feu, lumineuse, blanche, ronde, visible au loin ».

Au § 29, on lit que, de la lumière infinie, Ohrmazd produisit ce qu'on traduit habituellement par une « forme de prêtre ». Zaehner estime cette traduction irrecevable et adopte la leçon *asar karp* « forme infinie ». Mais on peut garder la leçon *asrōk*, en l'interprétant comme *asrō* (c.-à-d. av. *āθrō*) « Feu » (1). Gayōmart, l'homme primordial, était lui aussi conçu comme sphérique, et cela à l'image du ciel, comme les hommes sphériques d'Aristophane. Si l'homme ressemble au ciel, le ciel ressemble à l'homme, et on peut citer plusieurs textes où le monde a en effet forme humaine. Deux d'entre eux ont déjà été cités ci-dessus : selon le *Bd* 1.38, Ohrmazd

(1) Avec *ōk* notant *ō* final. On se dispense ainsi de « multiplier les êtres » : il s'agit de la même forme dont vient de parler le § 26. Ceci est confirmé par un autre texte, *Dātastān ī Dēnīk*, § 64. Cf. D.-G., Studies... E. O. James et *Il fuoco nell'Iran e in Grecia*, East and West, 1962.

porte en lui, comme une mère son enfant, la forme idéale du monde ; selon la *Rivāyat* pehlevie, la lumière infinie produisit un corps géant, dont les parties devinrent les parties du monde (1). Et il y a encore le texte de Jayhānī et le colophon de Mf 4. Un texte, enfin, nous en dit davantage sur la « forme de feu », c'est le chap. 64, cité à la note précédente, du *Dātastān ī Dēnīk* : il nous apprend qu'elle s'appelait Ohrmazd (2).

Ce dernier texte, à son tour, nous évoque ceux où Ohrmazd revêt l'habit blanc des prêtres (*Bd* 3.4 et les deux passages du *Dēnkart*, rappelés ci-dessus, p. 310, qui traitent de l'investiture d'Ohrmazd et d'Ahriman). Comme l'a reconnu Zaehner lui-même à propos de cette investiture (p. 119), cet habit d'Ohrmazd n'est autre que la « forme lumineuse, blanche, ronde et visible au loin ». On pourrait alléguer le « manteau d'étoiles » que porte Ahura Mazdā dans l'Avesta, et, dans les *gāthās*, l'Esprit Bienfaisant « vêtu des plus fermes cieux ».

Au total, il y a identité entre la sphère céleste, le vêtement d'Ohrmazd (qui est un vêtement blanc, de prêtre) et la « forme de feu » : l'univers est conçu comme un géant sphérique.

Cependant, le nom de cette créature, Ohrmazd, peut surprendre. Que signifie Ohrmazd créant un corps qui s'appelle Ohrmazd ? Tout devient clair, il me semble, si l'on se rappelle que, dans le manichéisme, Ohrmazd est le nom de l'Homme cosmique, fils du dieu Zurvan. Nos livres pehlevis également reflètent la doctrine zurvaniste, où c'est Zurvan qui crée Ohrmazd et l'investit de la prêtrise. C'est particulièrement clair au chap. 3 du *Bundahišn*, où Ohrmazd revêt l'habit blanc de prêtre et où, quelques lignes plus haut, Zurvan transparaît sous la quadrinité mazdéenne.

(1) Zaehner, 136 sq., élimine ce texte comme un emprunt à l'Inde.
(2) Zaehner, *BSOAS*, 1959, 367, se débarrasse de ce passage et de cet « awful body of a priest » en traduisant comme suit : « Ohrmazd, le Seigneur universel, produisit, de la lumière infinie, une forme infinie (ou sans tête), dont la création (au lieu de : dont le nom) était celle d'Ohrmazd et dont la lumière était celle du feu. » Mais v. D.-G., art. cités ci-dessus, p. 315, n.

D'où vient, dans les livres pehlevis, cette doctrine d'un géant cosmique en forme de sphère ? Je crois qu'il faut y distinguer deux idées qui s'y sont combinées : celle que le monde est un géant et celle que le monde est une sphère. La première est une idée primitive et nous pouvons la rattacher au vieux mythe, plus ancien même que les Indo-Européens et peut-être aussi ancien que le sacrifice sanglant, de la victime humaine dépecée et formant les diverses parties de l'univers.

L'autre, l'idée que l'univers est — ou a commencé par être — une sphère lumineuse, comment ne pas penser, à son propos, à la conception qui tient une si grande place chez les Grecs, pas seulement chez Parménide ou Aristote, et dont nous avons rappelé l'origine babylonienne ? Et puisque nous savons que les Iraniens, à l'époque sassanide, lisaient les traités grecs d'astronomie, c'est là probablement qu'ils ont eu connaissance de cette doctrine. Ceci est confirmé par le terme, ou plutôt l'un des termes qui, en pehlevi, désignent le ciel : *spihr*, dont l'explication linguistique la plus probable est celle qui y voit un emprunt au grec σφαῖρα.

Il y eut deux façons pour les mazdéens d'absorber le zurvanisme (1). La quadrinité est l'une d'elles. Ohrmazd est co-éternel au Temps et comme lui infini ; le Temps fini est sorti du Temps infini et y retournera ; Ahriman n'est pas infini, mais il est pourtant totalement indépendant d'Ohrmazd et violemment opposé à lui.

L'autre position tient mieux ses distances par rapport au zurvanisme, tout en admettant que seuls le Temps et l'Espace sont infinis. Il n'y a pas de compromis entre Zurvan et Ohrmazd ; ni Ohrmazd, ni Ahriman ne sont infinis. Cette position est celle de *Bd* 1.5 et de l'auteur du *Škand Gumānīk Vicār* (16.71 sq. et 86 sq.).

(1) Zaehner, *Zurvan*, 233.

d) *Les millénaires*

Pourquoi le pacte doit-il être de 9 000 ans ? Est-ce pour qu'Ohrmazd et Ahriman règnent successivement pendant trois millénaires, avant que la venue de Zarathuštra inaugure les trois derniers ?

Voici le texte du *Bundahišn* indien : « Ohrmazd savait que, de ces 9 000 ans, 3 000 se passeraient selon sa volonté, 3 000 dans le mélange de la sienne et de celle d'Ahriman, et que finalement, au bout de 3 000 ans, Ahriman serait réduit à l'impuissance. »

Dans le récit zurvaniste (*Eznik*, etc.), les 9 000 ans du pacte sont aussi les 9 000 ans du règne d'Ahriman. Zarathuštra, apparemment, n'a pas changé le cours des choses.

En pratique, on considère que le règne d'Ahriman dure encore (et l'on compte simplement par millénaires, non par tri-millénaires) : ainsi l'auteur d'une *Rivāyat*, Bahman Asfandyar (1), écrit : « Apprenez que le millénaire d'Ahriman se termine et que celui d'Ohrmazd approche, et nous espérons voir la face du royal et victorieux Varjāvand. »

D'autre part, le principe des trois stades répond à celui des « trois temps », fondamental dans le manichéisme (2) : dans le premier, la lumière et les ténèbres ou les deux Adversaires sont séparés ; le second est le temps du mélange ; au troisième, la séparation originelle est restaurée. Ce schéma paraît avoir inspiré l'auteur du *Bundahišn* iranien (plus clairement encore que celui du *Bd* indien), qui présente les choses comme si, dès le début de la troisième période, la suprématie d'Ohrmazd se trouvait, comme avant la seconde, rétablie. Il ne cite même pas de chiffre pour cette troisième période, comme si elle faisait déjà partie de la

(1) M. N. Unvala, *Darab Hormazyar Rivāyat*, II, 160, ligne 1. Bahrām Varjāvand est un des précurseurs du Sauveur futur.
(2) Puech, *Le manichéisme*, 157, n. 284.

Rénovation finale, qu'elle anticipe : « Que dans la dernière bataille Ahriman serait réduit à l'impuissance. »

Mais ce schéma en triptyque ne suffit pas à justifier toute la doctrine mazdéenne des millénaires, dans laquelle d'autres motifs de symétrie semblent avoir joué. Ainsi, une fois admis que Zarathuštra serait relayé par ses trois fils, de mille en mille ans, jusqu'au salut final, il était naturel de supposer, avant lui, également trois mille ans et de loger dans ces trois millénaires toute l'histoire qui l'avait précédé (1).

On est tenté de croire que le schéma a d'abord eu cette simplicité. Mais c'est sans doute une illusion. Nous savons par les auteurs grecs que Zarathuštra était censé avoir vécu 6 000 ans avant Platon. Il faut donc ajouter au schéma, au moins dès le Ve siècle av. J.-C., trois millénaires « avant l'état de mélange », ce qui fait 9 000 ans en tout. Ceci va commander l'interprétation de la notice de Théopompe, peu claire par elle-même. Voici cette notice, telle que nous l'a conservée Plutarque : Ohrmazd et Ahriman règnent alternativement pendant 3 000 ans, puis pendant 3 000 ans ils se combattent, l'un détruisant le domaine de l'autre, et à la fin Ohrmazd triomphe.

L'obscurité du texte tient à l'expression ἀνὰ μέρος. Cela veut-il dire « 3 000 ans chacun » ? Certains savants ont refusé cette traduction, pourtant la plus obvie, parce qu'un règne d'Ahriman est impensable dans l'optique mazdéenne, disent-ils. Ils comprennent alors que les règnes alternés ont duré 3 000 ans en tout, ce qui ne fait que déplacer la difficulté (puisque Ahriman a tout de même, dans cette hypothèse, des moments de suprématie) et donne un total de 6 000 ans, au lieu des 9 000 postulés, comme nous venons de le voir, par les notices grecques sur la date de Zoroastre.

En réalité, la période de 3 000 ans avant l'arrivée de Zara-

(1) C'est ce que font Zātspram, 34.49 (ZAEHNER, *Zurvan*, 353), *Bd*, chap. 33 et *DkM*, 323.8.

thuštra peut être appelée, par contraste avec celle qui précède et avec celle qui suit, un règne d'Ahriman. *Avant*, Ohrmazd régnait seul (ayant assommé Ahriman par la récitation de l'*Ahuvar*, ce dont il a profité pour créer le monde). *Après*, Zarathuštra est venu et « le combat changea d'âme » (si l'on ose cet anachronisme).

Le texte grec est-il donc conciliable avec les données mazdéennes ? Il faut encore savoir en interpréter la dernière phrase, qui semblerait impliquer, à première vue, que le combat ne commence qu'avec les trois derniers millénaires. Or, il a déjà rempli les trois précédents, le « règne » d'Ahriman. On comprendra donc : « Pendant les trois derniers millénaires, le combat se poursuit, à égalité. »

Au total, les données du *Bundahišn* et celles de Théopompe peuvent s'encadrer comme suit entre celles des auteurs grecs sur la date de Zoroastre et celles de l'histoire légendaire de l'Iran :

	— Création de la *fravaši* de Zarathuštra	
6 000 ans avant Platon	3 000 ans : Ohrmazd règne	6 000 ans d'histoire légendaire
	3 000 ans : Ahriman donne l'assaut et domine Ohrmazd dans le combat	
	— Zarathuštra	
	3 000 ans : Ohrmazd et Ahriman se battent à forces égales	
	— Rénovation finale	

On remarquera que le règne d'Ohrmazd a précédé celui d'Ahriman. Si ç'avait été l'inverse, comme l'imprime Benveniste (1),

(1) *The Persian Religion*, 1929, 108-109, à la suite de Junker. Mais l'assertion de Junker se rapportait à un système zurvaniste (antérieur au mazdéen) : le règne initial d'Ahriman est prouvé, selon Junker, par les *Actes de martyrs* (création des lumières) et par Eznik : après 9 000 ans d'Ahriman, Ohrmazd régnera 3 000 ans. Ce dernier trait n'est pas dans le texte, et de toute façon, ni les *Actes* ni Eznik n'attribuent à Ahriman un règne limité au premier tri-millénaire.

le règne d'Ohrmazd aurait précédé immédiatement la venue de Zarathuštra, de sorte que celle-ci aurait perdu sa raison d'être. Au lieu que, dans le tableau exact, Zarathuštra change le cours des choses. Ceci est corroboré notamment par *Y* 9.15 : avant lui, les démons circulaient, en forme humaine, sur la terre ; depuis sa venue, ils se cachent dessous.

Le tableau ci-dessus ne concerne que les 9 000 ans du pacte. Que s'est-il passé auparavant ?

Le Bundahišn, 1.24, a bien vu que la décision, prise par Ohrmazd, de créer le temps fini devait se placer au début du compte des années (car il ne peut y avoir d'années avant que le temps existe) ; donc, si le total est de 12 000 ans, cette décision a dû précéder de 3 000 ans le pacte de 9 000.

Zātspram n'a pas vu cela, car il dit, 1.5 sq., que c'est après 3 000 ans qu'Ohrmazd s'avise, pour limiter le conflit, de faire intervenir le temps.

Le Bundahišn, au chap. 3, dit de même que le temps a été façonné « au moment de l'assaut », donc 9 000 ans avant la fin. Donc, la conclusion du pacte et la création du temps étant contemporaines, il n'y a qu'un moyen de sauver cette proposition : c'est d'admettre que rien n'a précédé ce moment. Autrement dit, il n'y a pas, au commencement, de tri-millénaire de *mēnōk* (1).

Si l'on admet qu'ainsi, selon un certain état de la doctrine, le cours de la création n'a comporté que neuf millénaires, il reste à expliquer pourquoi et comment on ne s'en est pas tenu là.

En fait, dans le récit de Eznik, les 9 000 ans du pacte ont été précédés de 1 000 pendant lesquels Zurvan sacrifie pour avoir une progéniture et la « porte » en lui. Chez Zātspram, comme on vient de le voir, 3 000 ans se passent avant le pacte (2). Or, Zātspram obtient cette période supplémentaire et préalable en dédoublant,

(1) Nyberg est arrivé à cette conclusion, Questions..., *JA*, 1931, II, 231.
(2) Comme on le voit, ni le chiffre de 12 000, ni celui de 9 ou 10 000 n'est spécifiquement zurvaniste.

semble-t-il, l'épisode de la défaite d'Ahriman par la formule *Ahuvar* (1). C'est par une anticipation pléonastique de cet épisode, apparemment, qu'il écrit, § 4, qu'Ohrmazd, pour écarter Ahriman de son domaine, l'abat « par le pur verbe de la loi », ce qui peut très bien n'être qu'une autre façon de désigner l'*Ahuvar*.

Les 4 tri-millénaires sont caractérisés dans le *Vidēvdāt* pehlevi, 2.19 (Bailey, *Zor. Probl.*, 122).

2. Les 3 000 ans de l'Assaut (jusqu'à la venue de Zarathuštra)

a) *La Prostituée*

A la fin de ses 3 000 ans de prostration, Ahriman, qui a jusque là résisté aux exhortations de ses démons, est excité à l'attaque par Jēh, la Prostituée. Il sort enfin de sa torpeur. La scène qui s'ensuit et que racontent, avec des variantes, Zātspram, le Bundahišn et Théodore bar Konaï (2), rappelle le mythe manichéen de la « Séduction des Archontes » (3). Elle est interprétée par Zaehner, qui suppose une lacune dans le texte de Zātspram, comme l'union de la Prostituée et de l'Homme Juste, Gayōmart (4). Mais, en un article récent (5), Molé a montré qu'il faut s'en tenir au texte et à l'interprétation traditionnelle. Jēh s'accouple avec Ahriman, qui la souille. De ce fait, toutes les femmes sont affligées de la menstruation et certaines, de stérilité.

b) *L'Assaut*

Ahriman attaque alors la création d'Ohrmazd. Il l'inonde de ses propres créatures, toutes immondes et malfaisantes, des reptiles aux planètes.

(1) Zaehner, *Zurvan*, 94.
(2) Zātspram, 34.30 sq. ; *Bd*, 4.4 ; Théodore, Zaehner F 10, cf. Benveniste, Le témoignage de Théodore bar Konay sur le zoroastrisme, *MO*, 26, 170 sq.
(3) Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, I, 61 sq.
(4) *Zurvan*, 185 sq.
(5) *RHR*, 1959, 183.

La version que donne Plutarque garde le souvenir du mythe de l'œuf cosmique : Ohrmazd, ayant fait vingt-quatre dieux, les mit dans un œuf (c'est évidemment la sphère céleste) ; l'engeance d'Ahriman, du même nombre, perce l'œuf, d'où le mélange des choses mauvaises avec les bonnes. Tout l'univers est en rapports distributifs avec Ohrmazd, les Amahraspands et les autres *yazatas*, auxquels s'opposent, d'autre part, les démons.

Yazatas et démons forment deux listes, *Bd* 26 et 27, préfacées assez naturellement (chap. 25) par l'étude du calendrier (puisque les mois et les jours sont consacrés aux divers *yazatas*).

En principe, à chaque *yazata* correspond un démon ; en fait, la correspondance n'est rigoureuse que pour les plus importants, c'est-à-dire pour Ohrmazd et les Amahraspands et leurs ennemis personnels. On trouvera ces listes, commentées, dans Jackson, *Zoroastrian Studies*, 37 sq. : Host of Heaven, et 67 sq. : Legions of Hell.

Parmi les astres, les étoiles appartiennent à Ohrmazd, les planètes à Ahriman. C'est enseigné notamment dans le *Mēnōk ī Xrat*, 8.18. Voir à ce sujet Zaehner, *Zurvan*, 158 sq.

c) *Le Meurtre du Taureau*

Ahriman tue le Taureau primordial, dont la moëlle donne naissance aux plantes nourrissantes ou médicinales et dont le sperme, recueilli dans la lune (*Bd*, 13.4), produit ensuite les animaux utiles.

Il y a probablement un rapport entre ce mythe et celui qu'illustrent tant de bas-reliefs des Mystères : Mithra sacrifiant le taureau. Mais quel est ce rapport ? On en discute. Ces reliefs étant de sept siècles plus anciens que nos textes pehlevis, on peut penser (1) qu'ils nous livrent la forme la plus ancienne du mythe et que

(1) Avec Loisy, *Mystères païens et mystère chrétien*, 1919, 192, n. 2, et Pettazzoni, *I Misteri*, 258. Cf. aussi Lommel, Mithra und das Stieropfer, *Paideuma*, 1949, 207 sq., et déjà *Die Religion Z.*, 1930, 182 sq.

l'attribution du meurtre, dans les ouvrages pehlevis, non plus à Mithra mais à Ahriman, résulte d'une réfection zoroastrienne. On n'aura plus compris — ou feint de ne pas comprendre — en un temps où le sacrifice sanglant était sorti de l'usage ou tout au moins proscrit, qu'il s'agissait, dans le mythe, d'un sacrifice créateur et on en aura chargé le Démon.

Cette interprétation ne satisfait pas Gershevitch, qui propose (1) un retour à l'ancienne, selon laquelle Mithra n'est devenu que secondairement, dans les Mystères, le meurtrier du Taureau. Il est naturel, en effet, que Mithra, dieu qui donne la vie et fait pousser les plantes, ait repris à son compte, dans une religion qui lui donnait le premier rang, un acte qui donnait naissance aux plantes et aux animaux (2). On peut aussi alléguer, contre la première interprétation, que le rôle de Mithra tauroctone ne se concilie guère avec son épithète de dieu aux vastes pâtures et avec le « patronage » du bœuf par Vohu Manah.

Il reste la difficulté d'un mythe plus récent attesté sept siècles plus tôt qu'un mythe plus ancien. Il reste surtout l'étrangeté — quelle que soit l'interprétation adoptée — du silence total des sources mazdéennes concernant Mithra tauroctone. *Non liquet.*

d) *Le Meurtre de Gayōmart*

Puis Ahriman tue Gayōmart, qui tombe à terre. Son cadavre produit les métaux. On se souvient que, selon *Bd*, on peut se représenter les filons de métal, dans la terre, comme le squelette dans le corps humain ; et il ne faut pas oublier que Gayōmart n'est pas à proprement parler un homme : c'est un géant sphérique, à l'image du monde ; il devient moins surprenant qu'il ait contenu la substance des métaux.

Sa semence est filtrée dans la lumière du soleil ; puis deux tiers

(1) *The Avestan Hymn*, 1959, 62 sq.
(2) Sur cette « reprise » par Mithra du rôle d'Ahriman, cf. *Nouv. Clio*, 1960, 1 sq., et ci-dessus 256.

en sont conservés par le dieu Neriosang, tandis que le troisième tiers tombe à terre et donne naissance à la rhubarbe d'où naîtra le premier couple humain.

Une correspondance se trouve exprimée mythiquement, ici et dans le meurtre du Taureau, entre les êtres vivants et les astres. Ces mythes sont les modèles de ce qui se passe à la mort de chaque homme et de chaque animal. Une part de l'homme — son « type », *aδvēnak* — va dans le soleil : c'est l'équivalent médiéval du *ciθra* (dans le composé avestique *gao.ciθra* « contenant la semence ou race du bœuf »). Une part de l'animal va, de même, dans la lune. Quant aux plantes, leur *karp* ou forme va dans les étoiles (1). Ainsi est expliquée, ou illustrée, la fixité des espèces. Cependant, quand les animaux meurent, leur *aδvēnak* va dans la lune mais leur *mēnōk*, « pour préserver l'espèce », se rend auprès de Vahman. Ceci nous fait l'effet d'une « fausse fenêtre », faite pour compléter le parallélisme avec ce qui est enseigné de l'homme.

Celui-ci, en effet, par sa *fravahr*, suprême partie de lui-même, est dans la présence d'Ohrmazd. Le parallélisme avec l'animal est encore accentué dans le *ŠgV*, 5.82, où il est dit que la *fravaš* est ce qui maintient le *cihr* (av. *ciθra*) du corps : ce faisant, ce texte ravale la *fravaš* au rang qu'occupe l'*aδvēnak* dans le passage du *Bd* cité ci-dessous, p. 331.

e) *Anthropologie* (2)

1. *L'homme dans l'univers.*

L'idée de microcosme, déjà illustrée dans la cosmogonie, est encore développée en plusieurs schémas au chap. 28 du *Bundahišn*. D'abord, diverses parties du corps humain sont comparées à diverses parties de l'univers (3), l'âme à Ohrmazd et les facultés

(1) Tavadia, *ZII*, 10, 197.
(2) V. maintenant Zaehner, *Dawn and Twilight*, 1961, 265 sq. et 302 sq.
(3) C'est ce passage qui a été le point de départ de l'article de Götze, Persische Weisheit in griechischen Gewande, *ZII*, 1923. Cf. J. D.-G., *Harv. Theol. Rev.*, 1956, 115 sq.

de connaissance aux Amahraspands. En particulier, de même qu'Ohrmazd siège dans les Lumières incréées et dans la Demeure du Chant, d'où son énergie s'étend partout, ainsi fait l'âme dans la tête et le cœur, d'où son énergie s'étend à tout le corps. Et de même qu'Ohrmazd est en haut et Ahriman en bas, l'homme a deux vents dans son corps, l'un, vent de la vie ou de l'âme (chaud et humide) dans la tête, l'autre, vent de péché (froid et sec) dans l'anus (1).

Ensuite, les Amahraspands sont mis en rapport, non pas avec les facultés de l'âme, mais avec les parties du corps, selon des affinités qui se déduisent des éléments patronnés par eux : la chair à Vohuman (patron du bœuf), les veines et la graisse à Ašavahist (c'est-à-dire au feu sacrificiel, constamment associé à cet Amahraspand ; parce que la graisse est offerte au feu ?), le squelette à Šahrēvar (Amahraspand des métaux ; puisque les filons de métal sont comme le squelette de la terre ?), la moelle à Spandaramat (terre), le sang à Xurdāt (eau), les cheveux à Amurdāt (plantes), tandis que la vie, toute lumière de vie, l'intelligence, la conscience, etc., appartiennent à Ohrmazd.

La place de l'homme dans l'univers est diversement définie par le *Dēnkart* et par Manušcihr. Selon le premier, M. 42.8 sq., les êtres se divisent en immortels inséparables (les dieux), en immortels séparables (les hommes et les animaux, séparés temporairement de leur corps quand ils meurent) et mortels séparables (les *daēvas*, séparés de leur corps depuis la venue de Zarathuštra, les loups et les *xrafstras*, « vermine »).

Selon Manušcihr, *Dātastān ī Dēnīk*, 2.1 sq., l'homme juste est meilleur que les étoiles, que la lune, que le soleil et que le feu d'Ohrmazd, c'est-à-dire que les quatre degrés d'ascension de l'âme vers le Seigneur (2).

(1) La comparaison s'étend au cordon sacré *(kustī)*, réplique de la ceinture céleste — sans doute la Voie lactée — dans laquelle se manifeste visiblement la Religion mazdéenne. Cf. ZAEHNER, *Zurvan*, 155 et 163.
(2) Ci-dessus, p. 221.

La condition humaine a été pervertie par le premier couple, à l'instigation d'Ahriman. C'est raconté *Bd* 14. Mašya et Mašyāne, dès qu'ils eurent forme humaine, reçurent d'Ohrmazd l'ordre de faire le bien en pensées, paroles, actions, de ne pas adorer les démons et, semble-t-il, de s'abstenir de nourriture et de ne pas tuer d'animaux. Ils reconnurent d'abord Ohrmazd pour créateur. Mais l'Assaillant attaqua leur esprit et le conquit, et ils s'écrièrent que c'est l'Esprit destructeur qui a créé l'eau, la terre, les plantes et d'autres choses. Ce mensonge leur valut la damnation.

Ils restèrent à jeûn pendant trente jours, mais tétèrent ensuite le lait d'une chèvre, puis feignirent d'en avoir déplaisir : second mensonge, qui fortifia les démons.

Après trente jours encore, ils tuèrent une tête de bétail, firent un feu et l'y rôtirent, offrant une portion au feu et une aux dieux en la jetant vers le ciel. Un vautour qui passait au-dessus d'eux l'enleva ; et un chien mangea le premier de cette viande.

Les démons, enhardis par l'ingratitude de Mašya et Mašyāne (envers Ohrmazd), leur inspirèrent l'envie. Ils en vinrent aux mains et ils firent l'offrande de lait de vache (permise en soi) aux démons.

Pendant cinquante ans, ils n'eurent pas de désir l'un de l'autre. Ensuite, pour avoir une progéniture, ils s'accouplèrent et, ce faisant, se dirent : « Voici ce que depuis cinquante ans nous aurions dû faire. »

Deux jumeaux leur naquirent, fille et garçon, si délicieux que la mère dévora l'un, le père l'autre. Ohrmazd supprima le goût appétissant des enfants, pour qu'à l'avenir leurs parents les laissent en vie. Mašya et Mašyāne eurent d'autres couples de jumeaux, dont toutes les races humaines sont issues.

***

Depuis l'assaut de l'agresseur, l'homme est mortel. Mais il ne meurt pas tout entier.

Le *Yt* 13.149, en une formule trois fois répétée ailleurs, ana-

lyse la part impérissable de l'homme en *ahū* « vie », *daēnā*, *baoδah* « connaissance », *urvan* « âme » et *fravaši*. La présence simultanée de *daēna* et de *fravaši* dans une même liste devait embarrasser les commentateurs (1), tant qu'on pouvait voir dans la *fravaši* une sorte de doublet de la *daēnā*, personnifiant comme elle l'acte du choix. Cette difficulté disparaît si on interprète comme suit ces deux termes. Les *fravašis*, comme l'a bien montré Söderblom, étaient des espèces de génies, au sens précis et latin de ce terme : celui de protecteurs et instigateurs de la vie. Ce sens ressort nettement de la longue invocation *Yt* 13, où elles sont dites présider à la génération, à la grossesse, à l'enfantement et à l'irrigation des plantes ; et d'autre part, comme les génies des Romains, protéger ceux qui leur rendent un culte : on les invoque dans le combat. — Leur signification a été longtemps mal comprise de nos savants, mais Bailey a montré (2) que déjà la tradition iranienne en avait faussé le sens en y voyant, par étymologie, soit l'idée de choix, soit celle de nourriture ou de croissance. Le mot, en réalité, semble appartenir à la racine d'où est tiré *vərəθra* « défense, résistance » et s'apparenter au moy. ir. *gurt* « héros », ce qui éclaire le nom du personnage Φραορτης-*Fravṛtiš*, littéralement « Héros éminent » (3). La conception qui a fait appliquer ce terme aux « mânes », aux *pitaraḥ* de l'Iran est celle de la force défensive, protectrice, qui continue à émaner d'un chef, même mort (4). Cette notion originellement aristocratique paraît s'être vulgarisée, de la même façon qu'en Grèce, à basse époque, tout défunt est un héros, ou en Égypte un Osiris. Chaque homme

(1) Lommel, *Die Religion Zarath.*, 1930, 168 ; Wesendonk, *Urmensch u. Seele*, Hannover, 1924, 192.

(2) *Zoroastrian Problems*, 109.

(3) Ce nom, comme le mot *fravaši* lui-même, doivent alors être séparés d'av. *fraorəti* « profession de foi ».

(4) L'appartenance des *fravašis* à la deuxième fonction a été décelée par Dumézil *JA*, 1953, 1 sq., qui les rapproche des Maruts, tout en remarquant que ceux-ci n'ont, contrairement à elles, rien de funéraire et qu'elles font, d'autre part, penser aux Valkyries de la mythologie germanique.

— du moins chaque homme juste — a eu sa *fravaši* (1), a été détenteur, par delà le trépas, d'une force protectrice. Celle-ci, remarquons-le, s'exerce non pas en sa faveur, comme le ferait celle d'un ange gardien, mais au bénéfice de ceux qui l'invoquent.

Zarathuštra a ignoré les *fravašis* ; peut-être à cause de leur connexion avec la seconde fonction. Il connaissait, en revanche, la *daēnā*. Celle-ci figure notamment dans l'énumération *Y* 45.2, par laquelle l'un des deux Esprits signifie à l'autre qu'ils diffèrent en tout : « Ni nos pensées, ni nos doctrines, ni nos actes, ni nos *daēnās*, ni nos âmes ne sont d'accord. » La *daēnā* est sans doute, avec la *fravaši*, le terme iranien qui a le plus prêté à controverse. Il admet deux sens qui ne paraissent pas immédiatement conciliables : dans l'un, il s'agit d'une partie de l'individu, notamment dans le passage gāthique que nous venons de voir, ou dans le célèbre récit du *Haδōxt Nask* sur la rencontre que fait l'âme, après la mort, de « sa propre *daēnā* » venue au devant d'elle sous la forme d'une jeune fille ; dans l'autre signification, *daēnā* désigne « la religion ». Mais les deux ne sont pourtant pas inconciliables. Cette dualité de sens doit s'interpréter de la même façon que pour les entités, tantôt vertus personnelles, tantôt êtres divins.

Plusieurs étymologies de *daēnā* ont été proposées. La première met en cause la racine *day* (skr. *dhī*) « voir ». Le mot signifiera donc, littéralement, soit la faculté de « voyance » (la « conscience »), soit l'objet de cette voyance (la « religion »).

La seconde étymologie est défendue par Widengren (2). Se fondant sur le fait, dont il sera question ci-dessous, que le thème de la rencontre de la *daēnā*-demoiselle a un parallèle indien dans la rencontre des Apsaras, ce savant rapproche *daēnā* de skr. *dhénā* « femelle ».

(1) Ci-dessous, 377.
(2) *Stand und Aufgaben*, 33. Rapprochement avec gr. δαίμων, Mikkola, WuS 1910, 217.

Une troisième étymologie est donnée par Pagliaro (1), qui revient à la racine *day* « voir », mais invoque le parallèle gréco-latin εἶδος-*species* et conclut que « en corrélation avec *gaēθa* « être vivant », qui indique la forme matérielle, *daēnā* sert à désigner l'image, l'espèce ; la signification ultérieure est celle de modèle, type, espèce, genre, et finalement de nature, essence ». Quant à la religion, ce serait « l'essence » d'Ahura Mazdā.

Mais la meilleure étymologie de *daēnā* paraît celle qui, à la fois, postule l'appartenance de ce mot à la racine *day* « voir » (dont le correspondant skr., *dhī*, signifie aussi « penser, etc. ») et tient compte de la similitude morphologique avec skr. *dhénā*. Il suffit que ce dernier mot ne signifie pas toujours « femelle, vache à lait », mais quelquefois, comme l'ont montré Oliphant, Bloomfield, Geldner, Renou (2), « chant », ou « discours », ou « prière ». Ces sens concordent, comme l'a vu Molé (3), avec celui de *daēnā* « religion » conçue avant tout comme culte.

Quoi qu'il en soit, on voit la *daēnā* s'effacer de l'usage avestique, en ce qui concerne son acception individuelle : la liste donnée par *Y* 55.1 l'ignore. Il s'agit pourtant d'une énumération systématique, allant du plus matériel à ce qui l'est moins : *gaēθa* « vivant », *tanu* avec *asti* « corps avec os », *uštāna* « âme de vie » (qui ne survit pas), *kəhrp* « forme », *təvīšī* « puissance », *baoδah* « connaissance », *urvan* « âme », *fravaši* « protection ».

En revanche, la *daēnā* figure encore dans le récit, *Haδōxt Nask*, de la rencontre de l'âme « avec sa propre *daēnā* », comme on vient de le voir. Mais les paraphrases pehlevies de ce récit lui substituent *kunišn* (cf. skr. *karman*) et non *dēn*, qui tend à se limiter au sens non individuel de « religion ». Zātspram la remplace par *ruvān ī rās* (4). Dans le *Škand Gumānīk Vicār*, *dēn* est un principe

(1) Samjñāvyākaraṇam, Studia Indologica Internationalia, Poona-Paris, I, 1954, 9.
(2) Ce dernier dans ses *Etudes védiques et paninéennes*, I, 11.
(3) Daēnā, le pont Cinvat et l'initiation dans le mazdéisme, *RHR*, 1960, 155 sq.
(4) Bailey, *Zoroastrian Problems*, 115. Le terme se retrouve dans le *Sad darband Hōš*.

intervenant dans la création, avec *dānākīh* (autre terme abstrait), etc., non un des « organes de l'âme » énumérés ensuite (chap. 1).

Elle ne figure dans aucune des analyses pehlevies des « organes de l'âme » (1). Voici par exemple ce que dit de l'homme le *Bd* 3.11 : son corps *(tan)*, la partie matérielle, rejoint la terre ; son esprit *(jān)*, lié au vent — inspiration et expiration du souffle — rejoint le vent ; son âme *(ruvān)* qui avec la conscience *(bōδ)* est ce qui, dans le corps, entend, sent, parle et sait, s'unit à la *fravahr* pour que les démons ne puissent la détruire et va devant le Seigneur Ohrmazd, tandis que le prototype *(aδvēnak)* gagne la station du soleil.

Dk M 241, 13 sq. donne : *ruvān* identique à *ax*^{v} « âme », *jān* « sans quoi le corps meurt », *fravahr* « sans quoi le corps s'étiole » (av. *fravaši*, faussement étymologisée par le verbe *fravart* « nourrir »), *bōδ* « sans quoi le corps est insensible », etc.

2. *Le voyage dans l'au-delà* (2).

Les Indo-Iraniens, comme la plupart des peuples, se faisaient de l'au-delà une idée confuse, complexe, naïvement contradictoire.

Dans le *Veda*, le séjour des morts, royaume de Yama, apparaît tantôt comme un paradis de lumière, tantôt comme un sinistre souterrain, abîme infernal où mène une voie en pente. Et la félicité *post mortem* y paraît un privilège des grands, des héros.

Les croyances indiennes et iraniennes à ce sujet présentent plusieurs traits communs, remontant probablement à l'époque indo-iranienne : le voyage au ciel, le pont à traverser, l'interroga-

(1) Sur la « psychologie » mazdéenne, voir Bailey, *Zoroastrian Problems*, chap. III ; Widengren, *Stand u. Aufg.*, I, 30 sq. ; Menasce, éd. du *ŠgV*, 75 sq.

(2) Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, 1901 ; J. D. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a future Life*, New York, 1926, ne concerne que la première phase (sur trois qu'il distingue) de l'après-mort, mais énumère et utilise toutes les sources ; D. C. E. Pavry, *Iranian Studies*, Bombay, 1927 ; Lommel, Some corresponding conceptions in old India and Iran, in *Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930, 260 sq. ; Zaehner, *Teachings*, chap. IX ; Widengren, *Stand u. Aufg.*, I, 34 sq.

toire, les deux chiens qui gardent le pont, le trône d'or (1) ; ces traits seront repris ci-dessous.

Un certain caractère moral semble s'être attaché à ces conceptions dès l'époque indo-iranienne, car un même terme, véd. *ṛtāvan*, v.-p. *artāvan* « juste » est mis en connexion avec l'au-delà (2).

Trois motifs se sont juxtaposés dans l'eschatologie mazdéenne : la rencontre féminine, le pont, le jugement ou pesée. Ils étaient tous anciens : le mazdéisme les a reçus en héritage ou par emprunt ; mais il leur a donné un caractère uniformément moral. Il en est résulté qu'ils faisaient triple emploi ; on les a combinés, comme cela arrive souvent, en les mettant simplement bout à bout, et il y a eu plusieurs arrangements. Selon le *Mēnōk ī Xrat* et le *Bundahišn*, l'âme rencontre la *daēnā* après le jugement ; selon les autres textes, elle la rencontre avant : dès le matin du quatrième jour. On verra ci-dessous d'autres variations de ce genre.

a) *La rencontre féminine.* — Dans la croyance indienne, l'âme est accueillie par cinq cents *apsaras* (*Kauṣitakī Up.*, I, 3 sq.). Ce harem céleste a déjà subi (3) une partielle transformation dans le sens abstrait, sinon moral : deux de ces amantes s'appellent Manasī et Cakṣuṣī, « l'intelligente » et la « clairvoyante », c'est-à-dire qu'elles incarnent deux facultés dont l'âme aura besoin dans son nouvel état — ou bien des vertus dont elle a fait preuve.

En Iran, le processus a abouti : la demoiselle, pour personnifier la vertu ou le vice du défunt, est dédoublée ; le juste rencontre « la plus belle des jeunes filles » qu'il ait vues : « Aimable que j'étais, lui dit-elle, tu m'as faite plus aimable (par tes bonnes pensées, tes bonnes paroles, tes bonnes actions, ta bonne religion) ; belle, tu m'as rendue encore plus belle ; désirable, encore plus désirable... » *(Haδōxt Nask)*. Le méchant, au contraire,

(1) WIDENGREN, 36, n. 99, citant Wikander.
(2) Ci-dessus, 196.
(3) Comme l'observe R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, 170. Cf. WIKANDER, *Vayu*, 47 sq.

rencontre une affreuse mégère, qui lui tient des propos inverses.

Le manichéisme cumule le moralisme mazdéen et le naturalisme hindou : selon un texte sogdien (1), le mort rencontre d'abord sa propre religion sous les traits d'une jeune fille, puis des femmes le conduisent au paradis.

La jeune fille se retrouve au pont, accompagnée de deux chiens (*Vd* 19.30), qui sont, eux aussi, de date indo-iranienne (2).

b) *Le pont.* — Le pont lui-même est un très vieux motif commun à bien des peuples. Très souvent, il s'agit, pour le mort, d'une épreuve de force et d'adresse (3). Le « pont » n'est encore, chez les plus primitifs de ces peuples, qu'un tronc d'arbre, une liane, etc. Les anciens Germains identifiaient ce pont vers l'au-delà avec l'arc-en-ciel, et on a voulu expliquer ainsi le pont mazdéen, mais rien ne confirme cette hypothèse. Quoi qu'il en soit, ce pont se retrouve dans l'Inde, depuis le *Yajur Veda* jusqu'aux *Upaniṣads* (4). Menant vers l'autre monde, il a pris partiellement une valeur morale : la condition pour le franchir est d'avoir accompli l'offrande *dakṣinā* ; et plus encore, de façon typiquement indienne, dans le *Śatapatha* et les *Upaniṣads*, la valeur mystique d'une identification à l'Ātman.

Ce pont relie la terre au ciel. C'est pourquoi (5) l'âme y rencontre le Vent, Vāy (bon ou mauvais), c'est-à-dire l'espace intermédiaire. Ce motif se retrouve à un autre moment du voyage : soit après la rencontre de la *daēnā (Mēnōk ī Xrat)*, soit avant (autres textes), l'âme se sent environnée de brises parfumées ou puantes. — La connexion avec l'idée qu'une partie de l'homme, à la mort, s'unit au vent (ci-dessus) est à peine moins évidente.

(1) Henning, *BSOAS*, 1943-1946, 476 sq., cité Widengren, 39.
(2) Cf. ci-dessus, p. 112.
(3) G. A. Frank Knight, Bridge, in *ERE*, 2, 852.
(4) *YV Kathakam*, 28.4 ; *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, 4.8, 3 ; *Taittirīya*, 6.5.3, 3 et 7.5.8, 5 ; *Śatapatha Br.*, 14.7.2, 27 ; *Chāndogya*, 8.4, 1 ; *Kathaka Up.*, 3, 2 ; *Śvetāśvatara Up.*, 6, 19 (d'après Lommel, *art. cit.*, p. 265).
(5) Comme l'a vu Lommel, *art. cit.*, 271.

Ces traits sont parfaitement en accord avec ce que dit l'*Aogəmadaēca*, que le chemin de la mort est un chemin de Vayu.

Si la rencontre féminine précède la traversée du pont, celle-ci est superflue, car la beauté ou la laideur de la demoiselle prouve que l'âme est déjà jugée. Le *Mēnōk ī Xrat* et le *Bundahišn* ont, peut-être intentionnellement, renversé l'ordre des épisodes.

c) *Le jugement.* — De toute façon, pourquoi faut-il encore un jugement ? La difficulté est sensible et la doctrine confuse, au point que Pavry se demande (p. 53) où, quand et par qui ce jugement est rendu. Selon les livres pehlevis, les juges sont Mithra assisté de Sraoša et de Rašnu (ce dernier armé d'une balance). Dans les *gāthās*, il n'est pas question d'eux. C'est peut-être Ohrmazd qui était censé juger les âmes, puisque c'est auprès de lui qu'était conservé le compte des bonnes et des mauvaises actions. C'est lui qu'aurait désigné le terme *cinvant*, quelle qu'en soit l'acception exacte : « séparateur (trieur, trancheur) » ou « rétributeur ». De toute façon, le pont lui-même est alors superflu. Deux conceptions de niveau différent se sont combinées (sans s'harmoniser complètement) : la primitive épreuve physique et le tribunal moral.

Quant aux trois juges, ils ont un parallèle évident en Grèce, avec Minos, Éaque et Rhadamanthe, aux noms probablement pré-helléniques (1) ; et la pesée des âmes est bien connue en Égypte. Le problème des relations historiques entre les trois mythes est plus facile à poser qu'à résoudre.

Une eschatologie très primitive, affectée partiellement par le mazdéisme peut-être, est attestée chez les Ossètes (2) : le mort reçoit un cheval, sur lequel il devra traverser un fleuve, après avoir été interrogé par Aminon, dont le nom signifie « la Conseillère ».

(1) Sur une étymologie « scythique » du troisième, cf. JUNKER, *Über iranische Quellen*, 154, n. 3.
(2) WIDENGREN, *Stand*, I, 37 sq., d'après MILLER et DUMÉZIL.

d) *La fin du voyage.* — L'âme monte au ciel en quatre étapes, dont les trois premières correspondent respectivement à ses bonnes pensées (étoiles), ses bonnes paroles (lune) et ses bonnes actions (soleil). Le *Veda* ne connaît pas cette superposition, mais son paradis s'appelle « monde de la bonne action » (*RV*, 10.85, 24), ce qui rappelle le troisième degré mazdéen.

Le paradis suprême, qui est la Demeure du Chant, se trouve dans les Lumières Infinies. L'âme y est conduite par Vohu Manah, qui la mène au trône d'or d'Ahura Mazdā. Vohu Manah est donc l'Amәša Spənta le plus proche du Seigneur, ce qui est conforme au remaniement étudié ci-dessus (1). Son rôle de psychopompe, préparé par l'importance qui est la sienne dans les *gāthās*, est sans doute à l'origine de la figure manichéenne du Manwahmēd (2).

L'enfer, symétriquement au ciel, comporte quatre degrés (3).

En outre, il y a pour les âmes, dont les bonnes actions pèsent le même poids que les mauvaises, un lieu intermédiaire, dans l'Avesta *misvan gātu*, en pehlevi *hamēstagān*. Il est incorrect de le traduire par « purgatoire ». Comme le fait remarquer Zaehner, *Teachings*, chap. IX, c'est l'enfer mazdéen qui peut se comparer au purgatoire chrétien, étant comme lui temporaire.

L'âme jouit au ciel d'une nourriture délicieuse, qui a en enfer sa contrepartie infecte. Cette conception est déjà dans les *gāthās* ; et le « beurre de printemps » *(raoγan zarəmaya)* dont parle le *Haδōxt Nask* a son pendant exact dans le *ghṛta* de *RV*, 10.154 aux Indes.

e) *L'idéologie royale.* — Sur un point, l'eschatologie mazdéenne semble exempte de la réfection moralisante qui a affecté tout le système (4). Selon les *Actes* d'Ātur-Hormizd, quiconque est exalté en ce monde le sera dans l'autre. Ceci peut sembler une calomnie

(1) P. 201 : on notera que, dans le *Bundahišn*, Vohu Manah a remplacé Aša Vahišta comme créateur des lumières de l'espace. Il est donc à sa place dans les Lumières Infinies.
(2) WIDENGREN, *The great Vohu Manah and the Apostle of God*, Upsala, 1945.
(3) Tous ces niveaux, célestes et infernaux, sont parcourus par Artāg Vīrāf, dans le livre pehlevi de ce nom.
(4) ZAEHNER, *Zurvan*, 258 sq.

sous la plume d'un chrétien : une parodie des Béatitudes. Mais l'écho s'en retrouve chez un mazdéen, Zātspram (chap. 32 et 33), qui d'ailleurs n'était pas seul, car il cite une autorité (que nous ne connaissons pas autrement). Si un homme a mérité, par ses aptitudes, une position élevée, il aura la même dans le *mēnōk*. Il est vrai que le mérite est ici en cause. Mais comme l'appartenance aux classes était pratiquement plus une affaire d'hérédité que d'effort personnel, on peut voir ici la présomption des hautes classes sassanides, qui croient leurs privilèges éternels.

f) *Règnes légendaires*

Les 3 000 ans de l'Assaut, qui vont jusqu'à l'avènement de Zarathuštra, sont jalonnés par des règnes légendaires.

La succession Yim i šēt, Aždahāk, Frētōn a été comparée par Wikander (1) à la légende des Ouranides. Il y a des traits communs, il est vrai. Frētōn rétablit la justice par sa victoire sur le funeste Aždahāk, comme Zeus triomphe de Kronos et des Titans et fonde le règne de l'ordre, etc. Si, d'autre part, Ouranos châtré rappelle le rite indien de consécration royale (2) et si l'histoire des Ouranides est comparable à celle de Kumarbi chez les Hittites (3), on peut être tenté de conclure, avec Wikander, que la légende iranienne en question est un héritage indo-européen. Mais le fondement de cette construction se dérobe.

En effet, il n'y a de commun, entre Varuṇa et Ouranos, à part peut-être le nom, qu'un rite d'humiliation du roi, qui n'est pas spécifique des peuples indo-européens : on le retrouve en Égypte, en Babylonie. D'autre part, le mythe grec est certes comparable à celui que les Hittites ont probablement reçu des Hurrites et qui concerne une succession très caractéristique en trois étapes, et

(1) *Hethitiska Myter hos Greker och Perser*, Lund, Vetenskaps-Societetens Arsbok, 1951, 37 sq. ; résumé dans *Les Cahiers du Sud*, 1952.
(2) Dumézil, *Ouranos-Varuṇa*, 1934.
(3) Güterbock, *Kumarbi*, Zürich-New York, 1947.

même en quatre. Mais il y a entre ces mythes, ainsi qu'avec celui qu'atteste Philon de Byblos chez les Phéniciens, des rapports historiques, non d'héritage (1). Cette situation accuse les difficultés du rapprochement tenté par Wikander : Yam xšēt est scié en deux, non châtré ; Aždahāk n'est ni le fils de Yam xšēt, ni le père de Frētōn ; il n'est même pas un homme, mais un serpent ; enfin et surtout, ce triple schéma de succession manque totalement dans l'Inde, de sorte qu'on ne peut même pas le faire remonter à l'époque indo-iranienne. En fait, il n'est pas attesté avant le *Bundahišn* (et, avec plus de détail, dans l'épopée persane).

3. Zarathuštra

La venue de Zarathuštra est le pivot de l'histoire humaine, 3 000 ans après le début de cette histoire, 3 000 ans avant sa fin. Il est le personnage central : Manuščihr dit qu'il est le milieu de la création (2). Et il connaît le passé, le présent et l'avenir.

On distingue des étapes dans le développement de sa légende, telle que le reflètent successivement l'Avesta, les livres pehlevis, les écrits persans (3).

Dans l'*Avesta*, nous voyons apparaître dès le *Y* 42 (l'un des « sept chapitres ») le culte de Zarathuštra ; car le prophète est nommé d'une haleine avec Ahura Mazdā comme objet d'adoration.

Dans les *Yašts* 13 et 17, Zarathuštra est décrit comme un être d'exception, dont la naissance a rendu la vie aux eaux et aux

(1) Lesky, *Hethitische Texte und griechischer Mythos*, Wien, 1951 ; Schwabl, *Weltschöpfung*, in Pauly-Wissowa, 1961.
(2) De même le *Sad dar*, 81.4-5.
(3) Il faudrait étudier la formation de la légende comme telle. Ce travail a été entrepris de nos jours par de Jong, mais rien n'en est encore publié. Les deux thèses de M. Molé, et spécialement la seconde, *La légende de Zoroastre d'après les textes pehlevis*, sont d'importantes contributions à une telle étude. On utiliserait avec profit les nombreuses notes de Rosenberg dans son édition du *Livre de Zoroastre*, Pétersbourg, 1904.

plantes et exaucé le désir de toutes les créatures du bon Esprit (*Yt* 13.93, 94) ; il fut le premier prêtre (*Yt* 17.18) et le premier missionnaire (*Yt* 13.94). Sa venue, plus efficace que celle de tous les yazatas, a mis et met en déroute l'Esprit mauvais (*Yt* 17.19). Il est donc le sauveur. Cf. aussi *Yasna*, 9.15 : les *daēvas*, qui circulaient librement avant la venue de Z., sont, depuis, cachés sous terre.

Le *Vidēvdāt*, 19, raconte sa tentation et sa victoire sur l'Esprit mauvais.

Dans les parties formulaires du début du *Yasna* et dans le *Visprat* apparaît une divinité qui patronne le plus haut degré de la hiérarchie des prêtres. Cette divinité est désignée par le superlatif du nom de Zarathuštra, *Zaraθuštrō.təma*, ce qui implique que Zarathuštra était lui-même une divinité.

Les parties perdues de l'*Avesta*, notamment le *Spand*, le *Vištāsp Sāst* et le *Cihrdāt*, ont dû contenir les éléments d'une vie légendaire, que racontent les écrits en pehlevi, *Dēnkart*, *Dātastān ī Dēnīk*, *Zāt-spram*, etc. Zarathuštra est l'homme parfait, à la fois premier prêtre, premier guerrier, premier pasteur, dont la naissance a été préparée miraculeusement par l'union de trois principes, *X^{v}arr*, *fravahr* et *tan i gōhr*, dans le sein de sa mère ; ses fils seront les sauveurs futurs. Ces fils naîtront, au bout d'un, deux et trois millénaires, de sa semence préservée dans le lac Kąsaoya (lac Hamūn) et d'une vierge. (Ces sauveurs, Uxšyat.ərəta, Uxšyat.nəmah et Astvat.ərəta, sont connus dans l'Avesta conservé, mais non comme descendants de Zarathuštra.) Cette biographie légendaire a incorporé des éléments de date gāthique, comme les visions de Zarathuštra, ou ses entretiens avec Ahura Mazdā et les entités, la conversion de Vištāsp, la guerre contre les adorateurs des *daēvas*.

Dans ses versions persanes, la légende paraît n'avoir subi que des retouches de détail, tel l'épisode du brahmane Caŋraŋhāča, raconté dans le livre de ce nom.

L'idée d'écrire une vie de Zarathuštra est née du besoin de rivaliser avec les Évangiles. Nyberg (1) a relevé un détail de composition qui fait songer particulièrement à saint Luc. Après avoir raconté, en commençant, la naissance du prophète et ce qui l'a préparée, le récit du *Dēnkart* donne sa généalogie, en remontant jusqu'à Gayōmart, exactement comme Luc, chap. 3, 23 sq., après avoir raconté la naissance de Jésus, remonte de lui à Adam.

Un autre détail précis paraît de nature à confirmer cette thèse. Lorsque Ohrmazd envoie à Vištāsp trois messagers célestes pour le convertir, ceux-ci apparaissent au roi et lui disent d'abord : « Ne crains point. » Cette formule, insolite dans la littérature iranienne, est banale dans la Bible. Dans l'A.T., elle répond toujours à une crainte éprouvée antérieurement et qui a provoqué l'invocation. Chez Luc — dans la bouche de l'ange qui apparaît à Zacharie — la crainte n'a pour motif que l'apparition elle-même. De même dans le récit iranien (2).

La naissance du prophète a été préparée par la venue en ce monde, séparément, de trois éléments dont la réunion constituera sa personne. Son *X*^{v}*arr*, « lumière vitale » (cf. p. 214) entre dans le sein de celle qui sera sa mère, Duγδō.vā, avant même la naissance de celle-ci. Aussi cette femme sera-t-elle, en venant au monde, entourée d'une grande lumière. — La *Fravaši* du prophète est apportée au monde matériel par Vohuman et Ašavahišt, sous la forme d'une tige de *haoma* qui est donnée à celui qui sera son père, Pourušāspa. — Le *Tan Gōhr* ou substance corporelle est, par Xurdāt et Amurdāt, incorporé à du lait. Mêlé au *haoma*, il est bu par les deux parents (3).

(1) Zaratuštrabiografien i Denkart, *Religion och Bibel*, 1955, 17.

(2) Ce morceau du *Dk* reposant probablement sur un original avestique (Nyberg, 12 sq.), on aurait là une preuve que l'avestique s'écrivait encore dans l'ère chrétienne.

(3) K. Barr, *Z. som teleios Anthropos*, *Festskr. Hammerich*, Copenhague, 1952, a voulu voir ici les symboles des trois fonctions ou classes s'unissant pour former l'homme dont on sait qu'il fut le prototype du prêtre, du guerrier et de l'agriculteur. Molé, dans sa thèse, observe que tout homme, et non seulement l'homme parfait, est formé de ces trois éléments. Il faut noter en tout cas que, si même l'idéologie tripartie est ici présente, Vohuman et Aša n'ont pas le rôle qu'elle ferait attendre.

Le mélange de *haoma* et de lait est évidemment une allusion au rituel.

Les démons cherchent à empêcher sa naissance. Il naît en riant, et une grande lumière l'environne (1). Les démons se sauvent sous terre.

Des sorciers s'efforcent de l'empêcher d'atteindre l'âge adulte : en le brûlant, en le faisant écraser par des chevaux, par des bœufs. Dans l'antre de loups, il est allaité par une brebis (2).

Il réfute les hérétiques — tel Jésus au milieu des docteurs — met le *kustī* à l'âge de 15 ans, se retire dans le désert.

A trente ans, Vohu Manah lui apparaît sur le bord de la Dāityā et le conduit à Ahura Mazdā et aux Aməša Spəntas. Zarathuštra est instruit et initié. En six autres visions, il s'entretient successivement avec les Aməša Spəntas, qui lui confient, Vohu Manah le soin du bétail, Aša celui du feu, etc.

A quarante ans, il subit l'assaut d'Ahriman. D'abord Būiti, démone chargée de le tuer, est vaincue par la récitation de l'*Ahuvar*, l'adoration des eaux et le *credo* mazdéen. Ahriman le tente en lui offrant le pouvoir (3) s'il abjure la bonne religion. Z. tient bon. Il vaincra Ahriman et sa création par le mortier (à *haoma*) et la coupe.

Il convertit Maiδyō.māh. Puis il guérit miraculeusement le cheval noir de Vištāsp. Ici se place l'incident allégué plus haut : Vištāsp reçoit la visite de trois messagers d'Ohrmazd : Vohuman, Ašavahišt et le Feu. Ce dernier lui dit : « Ne crains point », et l'exhorte à accepter la religion de Z., à réciter l'*Ahuvar*, à exalter la justice et refuser un culte aux *daēvas*. Comme Vištāsp n'est pas persuadé, Ohrmazd envoie en renfort un quatrième messager, Neryōsang, qui lui fait boire du *haoma* et du narcotique. Vištāsp

(1) Le premier trait était déjà connu des Anciens. Le second est bouddhique (cf. Nyberg, *Zaratuštrabiografien*, 7).
(2) Thème de tant d'enfances merveilleuses, Romulus, Zeus, etc.
(3) Il y a peut-être ici un reflet du récit biblique de la tentation de Jésus.

s'endort et, à son réveil, il fait venir Z. pour apprendre de lui la religion d'Ohrmazd.

Z., par cette religion, apporte à Vištāsp et à son peuple la justice (par l'ordalie), la victoire (sur Arjāsp le Hyaonite) et la santé et prospérité (secrets de la médecine et des autres métiers). En outre, il obtient pour son ministre Jāmāsp la sagesse, pour son fils Isfendiyār l'invulnérabilité dans le bon combat et pour son autre fils, Pešōtan, l'immortalité (1).

Zarathuštra, qui réunit en sa personne les trois fonctions, prêche la doctrine et fonde des feux ; guérit les maladies ; prend part à la guerre sainte que Vištāsp, aidé d'Isfendiyār et de son propre frère Zarīr (2), mène contre l'envahisseur Arjāsp, que pousse le démon de la Fureur.

Z. meurt à 77 ans, tué par le Touranien Brātarvaxš dans un temple du feu (3).

On peut aisément reconnaître, dans cette légende, des motifs de folklore banal : enfance sauvée, tentations, etc.

Plusieurs histoires ressortissent à la littérature édifiante : la compassion dont Z. fait preuve dans sa jeunesse ; la démonstration de ses pouvoirs, qui lui font rendre la virilité à un taureau de quatre ans ou au cheval noir de Vištāsp, et guérir un aveugle ; la sagesse qui lui permet de discuter tout jeune avec des docteurs ou de triompher de brahmanes, de Grecs, etc.

Parfois l'imitation est flagrante : le livre de Daniel inspire manifestement l'épisode de Z. à la cour de Vištāsp.

Dans la légende de Z. itinérant, sa sphère d'action s'est élargie, entre le temps de Ṭabarī (x^e s.) et celui d'Ibn al Athīr (xiii^e).

(1) Ainsi, dans sa personne comme dans celle de ses dépendants, est illustrée l'idéologie tripartie.

(2) Sur Zarīr et le Zariadrès des sources grecques, voir l'étude de Mary Boyce, *BSOAS*, 1955, 463 sq.

(3) Selon la *Rivāyat* pehlevie, 47.23 (Dhabhar, 141), citée Menasce, *Anthropos*, 35-36, 452, les meurtriers de Z. s'étaient déguisés en loups (animal ahrimanien).

Ce n'est pas par hasard, peut-être, que le nom de son père, *Pourušāspa*, contient celui du cheval (litt. . « aux chevaux tachetés »), celui de sa mère, *duγδō.vā*, celui de la vache (litt. : « trayeuse de vache »), tandis que le sien propre se termine par celui d'un animal plus précieux encore, le chameau. — Les sept visions paraphrasent le chapitre *Y* 43 des gāthās, où il s'est entretenu avec le Seigneur Sage et les Entités.

Pour compléter l'idée que les mazdéens se faisaient du prophète et pour la « mettre au point », il faut rappeler que l'Avesta le montre, *Y* 9, occupé à purifier le feu en chantant les gāthās et à accomplir le sacrifice du *haoma* ; et que, selon plusieurs textes pehlevis et persans (1), il demande l'immortalité à Ohrmazd, qui lui fait comprendre qu'il est moins désirable d'être immortel (en ce monde d'épreuve et d'injustice) que d'avoir une descendance afin de perpétuer la race jusqu'à la Rénovation.

D'autres miracles ont lieu du vivant de Vištāsp et jusqu'à l'effondrement de l'empire aryen. Ils sont racontés par le *Dēnkart*, VII. D'autre part, le *Dēnkart*, 9.8, qui résume le *Sūtkar Nask* de l'Avesta, divise le millénaire de Zarathuštra en quatre périodes, désignées par l'or, l'argent, l'acier et le fer. On voit que le mythe hésiodique des quatre âges s'insère dans la doctrine iranienne des millénaires, dont il est bien distinct.

Dans le *Zand i Vohuman Yasn (Bahman Yašt)*, ces quatre âges reparaissent, sous la forme des quatre branches d'un arbre dont Zarathuštra a la vision (1.6 sq.), mais les limites des âges ne sont plus les mêmes ; et dans un autre passage du même écrit (3.19 sq.), l'arbre a sept branches : le nombre des âges et des métaux a été accru de trois (2), on verra ci-dessous pourquoi.

(1) *Rivāyat* pehlevie, 36 sq. ; *Zand i Vohuman Y.*, 3.1-18 ; *Sad darband Hōš*, 36 ; *Zartušt Nāma*, 1279 sq.

(2) Cf. Söderblom, Ages of the World, *ERE*, 206.

4. Les sauveurs à venir et la rénovation finale

Les gāthās avaient fait plusieurs fois allusion au « dernier tournant » du monde et à sa « rénovation » *(frašō.kərəti)* ; l'Avesta récent avait indiqué en plusieurs passages le développement du motif : le *Yt* 19, notamment (1), parlait d'une humanité nouvelle, ressuscitée, immortelle ; Astvat.ərəta, le Saošyant, fils de Vīspataurvairī « celle qui triomphe de tout », devait sortir du lac Kąsaoya et, armé de l'arme de Θraētaona, abattre la Druj et mettre en fuite la Fureur ; son regard rendrait la création impérissable ; à son exemple, Vohu Manah détruisait Aka Manah, Haurvatāt et Amərətāt supprimaient la Faim et la Soif.

Mais le thème n'est traité de façon systématique que dans les livres pehlevis, où il occupe une grande place. Outre les deux apocalypses, le *Bahman Yašt* et le *Jāmāsp Nāmag*, où la valeur de prophéties concernant l'avenir est en quelque sorte garantie par la prédiction, censée faite autrefois, d'événements qui se réalisèrent ensuite, le *Bundahišn* et le *Dēnkart* y consacrent plusieurs chapitres, ainsi que Zātspram, son frère Manušcihr, la *Rivāyat* pehlevie, etc. (2).

Ces sources, qui reflètent le mazdéisme orthodoxe, ne sont pas datables avant le IX^e^ siècle de notre ère. En revanche, une série de témoignages grecs et latins, de date plus ancienne, représentent une doctrine plus ou moins mêlée de traditions occidentales. C'est cette doctrine qu'il faut d'abord reconstruire, puisqu'elle est attestée plus anciennement (3).

(1) Ci-dessus, 39.

(2) *Bundahišn*, chap. 33, 34 et 35 ; *Dēnkart*, 7.8 ; analysés, ainsi que le *Bahman Yt*, par ABEGG, *Der Messiasglaube*, 210 sq., 220 sq. et 230 sq. ; *Zātspram*, chap. 34 (transcr. et trad. ZAEHNER, *Zurvan*, 343 sq.) ; *Dātastān ī Dēnīk*, 27, 36, surtout 37 ; *Rivāyat* pehlevie, 45, 48, 49, 50, 54 ; *Bd* 34 est traduit et commenté dans ZAEHNER, *Teachings of the Magi*, chap. X. — Sur toute la question, v. WIDENGREN, *Stand und Aufg.* II, 39 sq.

(3) CUMONT a tenté cette reconstruction dans La fin du monde selon les mages occidentaux, *RHR*, 1931, 29 sq.

a) *L'Apocalypse iranienne d'après les témoignages grecs et latins*

Diogène Laërce rapporte (1) que, selon Eudème de Rhodes, les Mages enseignaient que les hommes ressusciteraient et seraient immortels.

Selon Plutarque, qui puise dans Théopompe (2), il viendra un temps où Areimanios périra par les fléaux qu'il aura introduits ; la terre sera aplanie et les hommes formeront une seule nation, parlant tous la même langue. Il ajoute, citant expressément Théopompe, qu'ils n'auront pas besoin de se nourrir et ne porteront pas d'ombre.

Dion de Pruse, au Ier siècle de notre ère, rapporte une cosmologie « que chantaient Zoroastre et les enfants des mages qui l'ont apprise de lui ». Un attelage de quatre chevaux, menés par un conducteur invisible qui est la sagesse suprême, fait éternellement le tour de l'univers et en règle les mouvements et les événements. Le cheval extérieur, le plus fort et le plus puissant puisqu'il parcourt le plus grand cercle, c'est Zeus, etc. Dans l'aurige invisible, Cumont croit reconnaître Zurvan, dominant le monde par l'entremise d'Ohrmazd (appelé Zeus suivant l'identification courante, dont le monument du Nimrud dagh est un exemple). Nyberg (3) appuie cette interprétation, reprise encore par Cumont dans ses *Mages hellénisés*, p. 91 sq. Certes, ces savants admettent, dans le mythe, une forte teinture stoïcienne : c'est elle qui explique, par exemple, que le dieu suprême y porte, lui aussi, le nom de *Zeus* (génitif *Dios*, par opposition au cheval, appelé *Zeus-Zēnos*). Mais il y a en tout cas, dit Nyberg, un trait qui ne s'explique pas par la Grèce. C'est le culte des chevaux de Nisaion que nourrissaient les Mages pour le dieu suprême.

(1) *De vita phil. prooem.*, 5, 9.
(2) PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, chap. 47. Traduction et notes dans MOULTON, *Early Zoroastrianism*, London, 1913, 401.
(3) Questions de cosmologie, *JA*, 1931, II, 91 sq.

Cumont tire argument d'un autre détail. Quand le premier cheval, pris de colère — chantent les mages de Dion — met le feu, par son souffle embrasé, aux crins du quatrième, il s'ensuit une conflagration générale, que Dion compare au mythe de Phaéthon (image, chez les stoïciens, de cette conflagration). Or, il ressort d'un monument mithraïste — le bas-relief de Dieburg — que le mythe de Phaéton avait cours dans le mithraïsme. Donc, conclut Cumont, l'enseignement des Mages a été fidèlement rapporté par Dion.

C'est faire la part trop belle au motif grec de Phaéthon : comme l'écrit Nilsson (1), le relief de Dieburg ne témoigne pas tant de l'invasion d'idées mazdéennes que de la pénétration de la mythologie grecque dans le mithraïsme.

Celse, cité par Origène (2), dit « qu'on trouve dans la doctrine des Perses et dans le culte de Mithra un symbole des deux révolutions du ciel, celle des fixes et celle des planètes, et du passage de l'âme par ces dernières. Ce symbole consiste en ceci : une échelle à sept portes et au-dessus, une huitième porte ». La première porte est en plomb et consacrée à Saturne (le métal le plus mou pour la planète la plus lente) ; la seconde, en étain, à Vénus, et ainsi de suite jusqu'au soleil, selon un ordre qui est l'inverse de celui des jours de la semaine.

Pourquoi cet ordre ? Pourquoi, s'élevant de la terre au ciel, l'âme ne franchit-elle pas les cercles planétaires dans l'ordre de leur distance croissante, c'est-à-dire dans l'ordre « réel » : Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, etc. ? Pour résoudre cette difficulté, Cumont suppose que cette échelle n'était pas premièrement et véritablement ce qu'en dit Celse, mais une figuration des âges de l'homme et des âges du monde. Il en trouve la preuve dans le remaniement, opéré par le *Bahman Yašt*, du mythe des *quatre*

(1) *Gesch. der griech. Religion*, II, 649, n. 1.
(2) *Contra Celsum*, 6.22 ; texte dans CUMONT, *Textes et monuments*, II, 32 ; traduction partielle dans *La fin du monde*, 46.

âges en un mythe des *sept* âges métalliques, extension qui a dû se faire sous l'influence d'un schéma planétaire.

Mais pourquoi l'ordre inverse de celui de la semaine ? Parce que, commençant à l'âge de Saturne, on voulait finir par celui du soleil, c'est-à-dire du Sauveur (comme l'enseigne l'oracle d'Hystaspe), et mettre à l'avant-dernière place, celle des pires malheurs, l'âge lunaire (1). Il suffisait pour cela de prendre la semaine à rebours.

Après le règne du Soleil (2) venait enfin celui du Ciel éternel ou du Temps infini : la huitième porte de l'échelle de Celse.

L'*Oracle d'Hystaspe* contenait tout un ensemble de doctrines analogues à celles du *Bahman Yašt*. Elles nous sont conservées par Lactance, qui les a partiellement adaptées au christianisme. L'histoire du monde se déroule en six millénaires dominés par le mal et auxquels succédera, comme le septième jour après les six jours de la création, le millénaire du Christ. Après quoi, le Démon reprendra une dernière fois l'ascendant, puis ce sera la résurrection et la création nouvelle. Il est probable (3) que l'original traitait des âges planétaires. Nous savons par Lydus, *De Mensibus*, 2.4, qu'Hystaspe avait parlé de l'attribution des jours de la semaine aux planètes.

La première catastrophe annonciatrice de la fin des temps sera la chute de Rome, ce qui est un lieu commun des apocalypses juives et chrétiennes. Mais de plus, et ceci vient d'Hystaspe, au règne de Rome succédera celui de l'Orient, idée par laquelle l'Orient asservi caressait l'espoir d'une revanche.

La suite de l'*Oracle*, cité sans doute plus fidèlement par Lactance (4), offre de très exactes coïncidences avec le *Bahman*

(1) Sur le caractère néfaste de l'âge lunaire, la doctrine des astrologues est constante, v. CUMONT, *La fin du monde*, 60, et n. 2.
(2) Toto surget gens aurea mundo... iam regnat Apollo, VIRG. *Bucol.*, 4.4-10.
(3) CUMONT, *La fin du monde*, 71.
(4) Le témoignage de Lactance est confirmé par celui de CLÉMENT, *Stromata*, VI.5.43, 11, cf. CUMONT, *Fin du monde*, 75 et n. 1.

Yašt : pendant un temps, de nombreuses guerres ravagent le monde (1) ; les années, les mois, les jours s'abrègent (2) ; les montagnes s'aplanissent (3) ; il ne subsiste que la dixième partie du genre humain (4) et des plantes (5) ; c'est le temps de toutes les iniquités (6) ; les justes se réfugieront dans la montagne, où l'ennemi les assiégera (7), mais d'où un sauveur viendra les délivrer.

Ce sauveur est appelé par Lactance *rex magnus de caelo* (8). La Sibylle précise (3.652) : un roi envoyé du soleil. De même l'*Oracle du Potier* (que nous retrouverons ci-dessous) parle d'un roi venu du soleil. On ne peut guère douter qu'il s'agisse du millénaire solaire ou du règne d'Apollon, dont parlaient Celse et Virgile.

Du côté des sources en langue iranienne, Mithra ne joue à la fin du monde qu'un rôle limité : il apparaît dans le *Bahman Yašt* (7.28-36) comme un lieutenant d'Ohrmazd à la tête de ses armées. Envoyé au secours de Pešōtan (l'un des précurseurs du Sauveur), il met en fuite Aēšma « Fureur », aidant ainsi à restaurer la vraie religion.

A l'avènement de ce grand roi — continue Lactance (9) — un feu divin jugera les hommes : il brûlera les méchants, mais les bons, par la force de leur innocence, ne sentiront rien. Selon la Sibylle (2.196 sq., 3.82-93, etc.), le feu n'est pas seulement l'instrument du jugement des hommes, mais aussi celui de la destruction du monde. (Ces deux aspects se retrouveront dans les textes pehlevis — v. ci-dessous — où cependant le premier prédomine.)

De la peinture des félicités finales, un trait est à retenir ;

(1) Lactance, *Institut.*, 7.16 ; *Bahman Yašt, passim.*
(2) Lact., *Inst.*, 7.16, 10 ; *BYt (Ankl)*, 4.16.
(3) Lact., *Inst.*, 7.16, 11 ; *Bundahišn*, 34.33.
(4) Lact., 7.16, 14.
(5) *BYt*, 4.19.
(6) Lact., 7.15, 7 ; 17, 9 ; *BYt*, 4.20 sq.
(7) Lact., 7.17, 10 ; *BYt*, 6.10.
(8) Lact., 7.17, 11.
(9) Lact., 7.21.4.

Lactance nous le fournit dans son *Epitome* (67.5) : les vivants cesseront de tuer pour vivre. Ceci est grec, et c'est iranien. « Chez les Grecs aussi, écrit Cumont (1) citant Carcopino, le végétarisme qui a régné aux origines doit se reproduire à la fin des temps pendant l'âge d'or. » En Iran, selon les textes pehlevis (*Bd*, 34.1), les hommes renoncent successivement, lors de la venue des sauveurs successifs, à la viande et aux autres aliments.

Un dernier texte où paraissent conservées des croyances de « mages occidentaux » est l'*Oracle du Potier*, texte grec d'Égypte (2), où est mentionné le « roi venu du soleil ». La similitude la plus frappante avec les textes pehlevis est dans l'épithète d'ennemis, « porteurs de ceinture » *(zōnophoroi)*, qui se retrouve, appliquée aux Turcs, dans le *Bahman Yašt* : ils y sont appelés « démons échevelés, à la ceinture de cuir ».

Cumont a reconstruit, à l'aide de tous ces textes grecs et latins, le rôle apocalyptique de Mithra selon les « maguséens ». Mithra n'était pas seulement le justicier, comme il l'est dans les textes iraniens de toute époque, à la fois comme juge des âmes et comme lieutenant d'Ohrmazd dans l'extermination du mal ; il était l'auteur de la résurrection, du sacrifice eschatologique du taureau, du fleuve de feu, rôles qui, selon les textes pehlevis, sont dévolus au Saošyant, au feu et à Airyaman. Que Mithra doive être celui qui sacrifiera le taureau, c'est attesté par les reliefs des Mystères ; qu'il soit l'auteur du fleuve de feu, Cumont le déduit de deux considérations, l'une de « droit », l'autre de « fait » : en droit, il est normal que ce soit le soleil, c'est-à-dire Mithra, qui, à son avènement, fasse fondre les métaux des montagnes ; en fait, l'embrasement de la terre par le soleil nous est attesté par Dion de Pruse et par l'identification de Mithra à Phaéthon. Mais, comme nous l'avons vu ci-dessus, ce dernier trait prouve seulement

(1) *La fin du monde*, 90, n. 3.
(2) Son origine « iranienne » a été soutenue par Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, 38 sq.

la pénétration du mythe grec dans les Mystères, non son adoption par les mages d'Asie mineure.

Quoi qu'il en soit, il resterait à essayer, sur la base de cette reconstruction de l'apocalypse maguséenne, une reconstruction au second degré : l'apocalypse iranienne proprement dite, à l'époque arsacide.

La grande vogue de Mithra attestée pour tout l'Iran à cette époque, comme nous l'avons vu précédemment (1), permet de croire qu'il occupait à ce moment dans l'eschatologie une plus grande place que ne le donnerait à penser le seul témoignage des livres pehlevis. Sur un point, Mithra avait pris la place du Sauveur Astvaṯ.ərəta : dans l'acte de mettre en fuite Aēšma (cf. *Yt* 19.95). Et cette fonction, Mithra l'a gardée jusque dans les livres pehlevis (*BYt*, 7.34). Sur les autres points, il a peut-être reperdu du terrain.

b) *L'Apocalypse dans les livres pehlevis*

La doctrine des livres pehlevis, quoique identique dans ses grandes lignes, offre des variations de détail. Ainsi, dans le *Bundahišn*, la résurrection précède la défaite d'Ahriman, tandis que, chez Zātspram, elle la suit.

Quelques idées maîtresses se dégagent de l'ensemble de ces textes. La première est celle d'un retour final à l'état de choses du commencement.

1. *Le retour aux origines.* — Le premier couple humain s'était d'abord nourri d'eau, puis aussi de plantes, puis de lait et enfin de viande. Les hommes des derniers millénaires, à la venue de chacun des trois sauveurs futurs, s'abstiendront, en ordre inverse, de viande, de lait puis de plantes, pour ne garder enfin que l'eau. (C'est d'ailleurs ce qui se passe, remarque le *Bundahišn*, quand un vieillard est près de sa fin.) Ainsi, la démone Āz, qui est la Convoitise, perdra tout pouvoir.

(1) P. 253.

Gayōmart fut le premier homme. Il sera aussi le premier ressuscité. Il n'a pas d'autre rôle eschatologique ; il ne revient pas comme victime, pour répéter le sacrifice par lequel il donna naissance aux métaux et à la race humaine. Il est donc abusif de voir ici l'idée gnostique d'un même sauveur se réincarnant plusieurs fois.

Ce n'est pas que soit absente l'idée de la reprise finale d'un sacrifice cosmogonique. C'est le cas pour le sacrifice du Taureau. En écho au meurtre du Taureau par Ahriman, lors de l'Assaut, le bœuf Haδayōš (ou Haδayanš), dont il est dit, dans le *Bd*, qu' « au commencement les hommes passent sur son dos de région en région et qu'à la résurrection on en tirera la vie », est sacrifié : de sa graisse ou moelle, ainsi que du *haoma* blanc (c'est-à-dire du *gōkart*, av. *gaokarəna*, plante dont le nom évoque le bœuf), est fabriquée la boisson qui, donnée aux hommes ressuscités, assurera leur immortalité. (La présence d'un sacrifice sanglant donne à penser que le mazdéisme ne les avait pas réellement éliminés.)

Les combats des origines ont aussi leur réplique à la fin des temps. Notamment l'exploit démiurgique d'un Frētōn tuant le dragon Aždahāk pour libérer les eaux prisonnières : ce dragon reparaît à la résurrection et, selon le *Bahman Yt* (9.13 sq.), on demande que Frētōn soit ressuscité, par Srōš et Neryōsang ; sans quoi, le feu refusera de se répandre, les eaux de couler (ce dernier trait, réminiscence des eaux prisonnières). Mais c'est Karsāsp (Sām) qui est ressuscité et renouvelle l'exploit primordial.

Un dernier grand combat met aux prises l'armée du bien et celle du mal, chacun ayant son adversaire désigné, habituel. Dira-t-on que ce dernier combat fait pendant au premier que se livrèrent Ohrmazd et Ahriman ? Bien plutôt, ce dernier combat a pour raison d'être de rétablir l'état d'avant la lutte. Quoi qu'il en soit, Ahriman et Āz restent les derniers à vaincre, et leurs adversaires personnels sont Ohrmazd et Srōš (*Bd* 34.23). Pourquoi Srōš ? Ceci rappelle que, selon le *Vidēvdāt*, 9.51, si un pays est

infesté d'hérésie, il faut non seulement exterminer les hérétiques, mais, en plus, adorer Sraoša. Celui-ci préside donc à la restauration d'un ordre préalable. C'est pourquoi il concourt avec Ohrmazd à la restauration finale de la paix. Et comment l'obtiennent-ils ? Par la cérémonie du *kustīk*. Celle-ci rappelle l'initiation première *(naojot)* : rite de naissance, donc de renaissance.

Cette paix rétablie comporte la cessation du mal. Contrairement à ce qu'enseigne le christianisme, ou l'Islam, les méchants seront, par un dernier châtiment, purifiés de leurs fautes. Ce châtiment a l'apparence d'une ordalie. Le Feu et Airyaman ont mis en fusion les métaux des montagnes et des collines, d'où s'écoule un fleuve de feu. Toute l'humanité ressuscitée passe dans ce fleuve, qui ne brûle que les méchants, tandis que pour les justes, c'est agréable comme du lait chaud.

Ce fleuve de feu a aussi une fonction cosmique : par lui, les montagnes disparaissent et les vallées se comblent ; en lui, d'autre part, périt le serpent stellaire Gocihr, abattu du ciel (1) ; enfin, c'est le métal de ce fleuve qui bouchera tout pertuis entre le monde et l'enfer.

Mais la souffrance des méchants dans le fleuve de feu ne dure que trois jours, après lesquels toute l'humanité jouit du bonheur. Sur la terre aplanie, hommes et femmes, désormais sans ombre comme sans péché, goûtent les joies familiales, en une sorte de paradis. L'enfer est scellé pour toujours. Ahriman est pour toujours réduit à l'impuissance (*Mēnōk ī Xrat*, 8.11-15). Selon d'autres textes (*Dk*, Bombay, XII, 13, § 297), il est anéanti. Selon le *Bundahišn* et le *Māh Fravartīn* (§ 38), il est reconduit au trou par où il était entré dans le monde (cf. Plutarque, *De Iside*, 47) ; selon le second de ces textes, il est alors décapité.

(1) Il a été démontré par B. Geiger, *WZKM*, 1933, 108 sq., que Gocihr, dont le nom est une épithète ancienne de la lune (av. *gao.ciθra*), désignait une ligne imaginaire joignant d'étoile en étoile, sur la voûte céleste, les deux nœuds lunaires. Ces nœuds étaient appelés, l'un « tête », l'autre « queue » (*Bund.*, chap. 5 A 5). Ils se déplacent, comme on sait, le long de l'écliptique en 18 ans et 11 mois environ.

L'idée du retour aux origines paraît avoir été poussée à l'extrême dans un morceau dont on n'a malheureusement que le titre, mais un titre significatif (*Dk* 6.279) : « Toutes les créatures créées par Ohrmazd, il les reprendra finalement à lui. » Le thème est analogue à celui du Temps fini créé à partir du Temps infini et y faisant retour. Il met en danger, logiquement parlant, l'existence des créatures, leur survivance éternelle. Et ceci nous amène à d'autres difficultés.

2. *Contradictions.* — L'homme est étranger au monde. Comme le dit *Dk* 245, son essence est *mēnōk* ; le *gētē* ne lui a été ajouté, comme un vêtement, que pour lutter contre la *druj*, au service du Créateur. Et s'il lutte bien, il retourne, après la mort, à son origine : au *mēnōk*. Les âmes jouissent de la béatitude dans la Maison du Chant, dans la lumière, dans la présence de Dieu. Pourquoi faut-il alors qu'il y ait une résurrection ? A quoi bon les corps, instruments de la lutte, quand la lutte est finie ?

La difficulté a été sentie par l'auteur de la *Rivāyat* pehlevie (1), qui a essayé de la résoudre (48.98) en faisant aller la Terre (séjour des ressuscités) et la Maison du Chant (séjour des âmes élues) à la rencontre l'une de l'autre, jusqu'à se réunir à mi-chemin, dans la zone des étoiles : « Alors Ohrmazd, les Amahraspands, toutes les divinités et tous les hommes seront en un même lieu. »

Mais Manušcihr (*Dātastān ī Dēnīk*, 30.9) voit bien que la difficulté est seulement déplacée. Si les âmes des justes ne sont au Paradis qu'après avoir été jugées et avoir fait pénitence, quel besoin y a-t-il d'un second jugement ? Or, celui-ci aura lieu, c'est écrit, dans « l'assemblée d'Isatvāstar » (*Bd* 34.7), et un fleuve brûlant, fait des métaux des montagnes et des collines mis en fusion par le dieu Feu et par Airyaman, éprouvera bons et méchants.

Deux doctrines, évidemment, ont cherché à se combiner : celle de l'immortalité de l'âme et celle de la résurrection des corps.

(1) Comme l'a vu BAILEY, *Zoroastrian Problems*, 116 sq.

Entre elles, la différence est la même qu'entre les deux valeurs données au *mēnōk*, tantôt état de perfection, tantôt état embryonnaire (1).

D'autres difficultés ont été vues, mais résolues. Comment Dieu, demande-t-on, pourra-t-il ressusciter les morts, qui ne sont plus que poussière ? La réponse, donnée par Zātspram ou par le *Bd* (34), est qu'il était bien plus difficile de créer les hommes, et toutes choses, quand rien n'existait (2).

Autre difficulté, implicite celle-ci : comment se retrouver en famille, si chacun est mort à un âge différent, à des moments différents ? C'est pour répondre à cela, apparemment, qu'on enseigne que toute personne adulte ressuscitera comme à l'âge de quarante ans, toute autre comme à celui de quinze. D'autre part, mari et femme jouiront l'un de l'autre, mais il ne leur naîtra plus d'enfants. Enfin, ceux qui, dans ce monde-ci, seront restés sans progéniture, recevront Spandaramat (la terre) pour épouse.

3. *L'idéologie royale* (3). — La société parfaite est celle où, selon *DkM* 129.17 (4), la royauté et la bonne religion sont réunies en une seule personne. Yam, jadis, ne fut que roi (5) ; Zarathuštra n'était que prêtre. Le Saošyant sera l'un et l'autre, et c'est pourquoi la Rénovation aura lieu.

Quand les mazdéens passèrent sous la domination de l'Islam, la Rénovation attendue devint pour eux synonyme de restauration de l'autonomie politique : le sauveur serait essentiellement un libérateur. C'est pourquoi, parmi les précurseurs du Sauveur final, la figure de Varhrān prend une importance singulière : c'est avant tout un roi victorieux (6) ; ce n'est même que cela.

(1) Ci-dessus, p. 311 sq.
(2) Ce point est courant dans l'Islam, cf. ci-dessous, p. 359.
(3) Voir maintenant ZAEHNER, *Dawn and Twilight*, 1961, 284 sq. : *The Religion and the King*.
(4) Cité d'après MOLÉ, *Le problème*, § 34.
(5) Même si le roi est sacré et inviolable, comme l'a montré WIDENGREN, *La Regalità sacra*, 245 sq., il ne tient pas lieu du prêtre.
(6) Comme le Messie national des Juifs.

La carrière de Varhrān varjāvand est racontée tout au long dans le *Bahman Yašt*, où il éclipse non seulement tous les autres précurseurs, mais les Sauveurs eux-mêmes (les trois fils de Zarathuštra). Il rétablit l'indépendance de l'Iran et l'union du trône et de l'autel (comme nous dirions) (1).

Son nom, Varhrān, est réminiscent de l'épithète *vərəθragan* donnée dans l'Avesta au Saošyant ; c'est aussi le nom qu'ont porté plusieurs grands souverains sassanides (2) ; c'est enfin (et peut-être avant tout) le nom du feu qui est politiquement le plus grand, dès le temps des premiers sassanides, et qui est appelé le roi des feux et honoré comme un roi (3).

(1) Il est également question de Varhrān varjāvand dans le texte pehlevi tardif, Jamasp Asana, *Pahlavi Texts*, 160 sq., reproduit et traduit par Bailey, *Zoroastrian Problems*, 195.
(2) Cf. Abegg, *Der Messiasglaube*, 235, n. 4.
(3) Ci-dessus, p. 78, 83, 280.

CHAPITRE V

LES TEMPS MODERNES

A) IRAN ET ISLAM

1. Conversion et survivance

Dès avant la conquête, l'Islam avait pris pied en Iran. Des contingents arabes de l'armée perse s'étaient ralliés à la religion nouvelle, nous apprend Ṭabarī ; et le mouvement avait gagné certains Iraniens, gradés ou non (1).

Le succès militaire des musulmans amena de nombreux officiers à se convertir, pour sauvegarder leur position, et une grande partie de la population civile se rallia de même à l'ordre nouveau, même s'il est exagéré de prétendre que les conquérants, pour avoir mis fin à l'Empire sassanide, aient été accueillis en libérateurs.

Les conversions furent sans doute plus souvent obtenues par la violence que ne l'avouent nos sources musulmanes (2).

Au Xorasan, dans la seconde moitié du VIII^e^ siècle, des soulèvements religieux furent matés par les armes. En 820, le calife al Ma'mūn poussa une croisade jusqu'en Transoxiane ; dix ans plus tard, le gouverneur du Tabaristan procédait de même contre les Dailamites.

Trente Ispahanis, en 642, n'avaient pas voulu pactiser avec les Arabes et avaient émigré à Kerman, lointain prélude à l'exode qui devait avoir lieu non pas au VIII^e^ siècle, comme on le répète obstinément, mais au X^e^ (3).

Les raisons économiques jouèrent évidemment un rôle dans les conversions, puisqu'en embrassant l'Islam on échappait à l'impôt spécial *(jizya)* perçu sur les infidèles. Et la différence des croyances et des rites n'était pas telle qu'elle constituât un obstacle infranchissable. Au contraire, certaines similitudes fondamentales ont pu faciliter le passage. Comme l'écrit Spuler : « La puissance du Bien et du

(1) Ṭabarī, I, 2278, etc., cité Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Leiden, 1952, 134.

(2) Spuler, 137. Cf. F. C. Davar, A Glimpse into Iran after the Arab Conquest, in *Jackson Memorial Volume*, Bombay, 1954, 149 sq.

(3) Ci-dessous, 357.

Mal pouvait se retrouver dans Allāh et Iblīs ; la création du monde en six périodes ou en six jours, la résurrection et l'enfer, les anges et les démons, l'innocence du premier homme se trouvaient de part et d'autre, et les cinq prières quotidiennes sont peut-être passées du zoroastrisme à l'Islam. »

Il n'y en eut pas moins une véritable mission musulmane, œuvre de personnes qui prenaient au sérieux la proclamation de la vérité nouvelle, et une grande partie de la littérature zoroastrienne de cette époque est née, par contre-coup, d'un souci apologétique (1).

Le zoroastrisme ayant perdu, avec la chute des Sassanides, son principal soutien, des fêtes comme le Nourūz et les Mihragān (2) ne gardèrent qu'une valeur traditionnelle. Des feux de joie à la façon zoroastrienne étaient en usage vers 935 dans la région d'Ispahan pour l'anniversaire de la naissance de Mahomet. La légende du lac Vourukaša où la semence de Zoroastre devait donner naissance aux prophètes futurs fut adaptée à l'Islam : le lac de Savā s'était desséché la nuit où était né Mahomet (3).

Des temples du feu restèrent çà et là en service : tel celui de Šīz (sans doute Taxt i Suleimān, au sud-est du lac Urmia) en Azerbaijan, qui fut utilisé jusqu'en 943 (4), mais qui avait perdu son rôle politico-religieux de centre de ralliement.

Dans la région caspienne, la survivance religieuse alla de pair avec une certaine indépendance politique, l'une et l'autre favorisées par un climat tout particulier. Il y eut une dynastie dailamite, et c'est à l'un de ses souverains que paraît adressée une partie du *Dēnkart*, pour l'exhorter à maintenir l'ancienne religion. La même région, le Māzanderān, est connue dans l'épopée pour ses *dēvs* (démons).

Mais le principal foyer de la survivance zoroastrienne était au sud (il y est encore). Le Xūzistan et le Kohistan comptaient encore au X^e^ siècle de nombreux zoroastriens. De la Perse, Istaxrī pouvait écrire, au milieu du même siècle, qu'aucun pays n'en comptait plus qu'elle, ancienne citadelle de leur puissance temporelle, de leur culte et de leur littérature. « Il n'y a guère de ville ou de canton de la Perse qui soit dépourvu de temple du feu (5). »

Ce sont ces mêmes régions encore qui furent le théâtre de l'espèce de renaissance zoroastrienne du IX^e^ siècle, caractérisée par la production des principaux ouvrages en pehlevi, *Bundahišn*, *Dēnkart*, *Škand-*

(1) On s'en rend compte de mieux en mieux, cf. J. de MENASCE, *Une encyclopédie mazdéenne, le Dēnkart*, 1958.

(2) SADIGHI, *Les mouvements religieux iraniens au I^er^ et au II^e^ siècle de l'Hégire*, 1938, 75.

(3) SPULER, 189.

(4) SPULER, 190. Bibliographie des Temples du feu, *ibid.*, 191, n. 3. — SADIGHI, 76 sq.

(5) Istaxrī, 139, 12, cité par K. ERDMANN, *Das iranische Feuerheiligtum*, 44.

Gumānīk-Vicār, etc. Le mazdéisme semble se ressaisir et organiser sa défense. Le *ŠgV*, notamment, polémise contre l'Islam, le christianisme, le manichéisme et le judaïsme.

Les seuls ouvrages pehlevis qui soient datés ou datables avec certitude sont ceux du IXe siècle (ou, en ce qui concerne le *Dēnkart*, au moins en partie du Xe).

Le Xe siècle fut celui du grand tournant décisif. Les chances du mazdéisme parurent d'abord s'accroître, et l'on put rêver, entre 921 et 931, selon l'idéal de la Šuᶜūbīya, de secouer le joug des califes et de restaurer en Iran un État zoroastrien (1). Pourtant, la débâcle était proche. Il y eut encore un soulèvement zoroastrien à Šīrāz en 979, mais qui ne fait que souligner, par son échec, la défaite générale de l'ancienne religion.

A quoi est dû ce brusque revers ? C'est ce que nous allons examiner, mais notons d'abord que l'exode des zoroastriens se situerait précisément à cette époque, et cadrerait donc parfaitement avec la situation générale, depuis que la date en a été nouvellement déterminée par S. H. Hodivala (2) : 936, au lieu de 717 comme l'imprime encore Spuler parmi beaucoup d'autres. La nouvelle date place l'événement quelques années après l'échec de la Šuʿūbīya, ce qui est consistant.

Pourquoi, maintenant, cet échec ? Dira-t-on que le réveil zoroastrien était tolérable tant qu'il ne se traduisait pas sur le plan politique ? Sans doute, et le pouvoir des califes était capable d'empêcher ce développement. Mais peut-être n'y aurait-il pas réussi durablement si, dans le cours de ce même Xe siècle, le mouvement de renaissance nationale n'avait été détourné et confisqué par des dynasties d'origine étrangère, les ghaznévides et les seljuks, sans rien de commun avec le zoroastrisme. Ces Turcs, nouveaux venus, se firent les champions de l'orthodoxie sunnite à la fois contre l'hérésie shiᶜite et contre le zoroastrisme. Ils le devaient : shiᶜisme et zoroastrisme, en effet, se dirigeaient dans le sens d'une restauration de la puissance sassanide, c'est-à-dire proprement perse, à laquelle la secte des Duodécimains rattachait expressément la lignée des Imāms (3). Ce fut un coup de maître, de la part des ghaznévides et des seldjuks, que de

(1) SPULER, 192 sq. et 233 sq.

(2) S. H. HODIVALA, *Studies in Parsi History*, Bombay, 1920, 70. La démonstration de cet auteur, combattue par son homonyme Sh. K. HODIVALA, *Parsis of ancient India*, Bombay, 1920, 30 sq., est reprise et entérinée par J. C. TAVADIA, Zur Pflege des iranischen Schrifttums, *ZDMG*, 98, 303 : l'erreur de 220 ans serait due à une mauvaise lecture de chiffres. Cependant, S. H. HODIVALA lui-même écrivait encore, six ans après son premier livre, que « of the many puzzles and problems connected with the early history of the Parsis, the date of their first arrival in Sanjan is perhaps the most hopelessly insoluble » (*Journal of the Cama Oriental Institute*, 8, 1926, 68).

(3) SPULER, 178.

s'approprier la renaissance iranienne commencée sous leurs prédécesseurs les samanides en l'intégrant à l'Islam orthodoxe. Ceci consacra la ruine du mazdéisme : les forces vives de la nation, la double tradition épique et mystique — la première représentée par Rudakī, Daqīqī et Firdousī, la seconde dans divers mouvements dont il sera question ci-dessous — étaient annexées, absorbées par l'Islam.

Les gloires du passé, les puissances littéraires de l'épopée se rangeaient sous la bannière de Mahomet. Il restait peu de chose au mazdéisme, avec sa littérature trop exclusivement cléricale et sans charme, pour lutter contre ces prestiges.

Il s'y essaya pourtant. Il y eut, relayant l'informe littérature pehlevie, une littérature mazdéenne dans la langue de Firdousī, et le plus souvent en vers.

Quelque chose a survécu de la religion iranienne dans l'Islam, de trois façons : premièrement, l'Islam, dès l'origine, présentait des traits communs avec la religion iranienne ; ensuite, les contacts entre Islam et iranisme, dans l'Iran conquis, produisirent divers mouvements politico-religieux ; enfin, l'iranisme a fourni certains thèmes symboliques aux soufis, poètes et philosophes.

2. Traits iraniens dans l'Islam (1)

Dès le Coran, l'Islam avait puisé aux sources iraniennes, non pas directement, il est vrai, mais par le judaïsme, la gnose ou le manichéisme. Dans certains cas, il est possible que l'emprunt se soit fait en sens inverse ; en effet, le Coran était connu de l'auteur du *Dēnkart*, comme l'a démontré Bausani (2).

Le même savant a relevé les concordances suivantes entre Coran et Iran. D'abord, l'épisode du choix primordial des hommes (Coran, 7.172) est comparable aux choix des *fravašis* et à l'épisode de l'*Aδiyātkār ī Jāmāspīk* (éd. Messina, p. 37 et 38) où les Amahraspands déclarent l'excellence d'Ohrmazd.

Les entités Haurvatāt et Amərətāt sont devenues les anges Harūt et Marūt, dont l'histoire rappelle aussi le mythe des Nāsatyas (3).

(1) Bausani, *Persia Religiosa*, 1959, 138 sq. — Sur l'Iran et l'Islam, voir la bibliographie donnée par Menasce, *Une encyclopédie..., le Dēnkart*, 53, n. 2.

(2) Due citazioni del Corano nel Dēnkart, in *Scritti in onore di Furlani*, 1957, 455 sq.

(3) Cf. ci-dessus, p. 197 sq.

Les étoiles filantes lancées contre les démons qui cherchent à envahir le ciel rappellent les fonctions de certaines étoiles dans le mazdéisme, notamment selon le *Mēnōk ī Xrat*, 49.

L'un des arguments préférés du Coran contre ceux qui niaient la possibilité de la résurrection est qu'il est plus facile à Dieu de refaire ce qu'il a déjà fait que de partir de rien. Cf. ci-dessus, p. 353. Ici, l'emprunt s'est peut-être fait en sens inverse. Il en est de même pour les deux points suivants.

Le Coran connaît l'expression « teinture de Dieu », qui se retrouve dans le *Dēnkart* (Coran, 2.138 ; *Dēnkart*, cité Zaehner, 379 et 381).

Selon le Coran, 56.89, les bienheureux jouiront, au paradis, de *rauḥ* « brise parfumée » et de *raiḥān* « basilic », ce qui est conforme à l'eschatologie mazdéenne (*Mēnōk ī Xrat*, 7 et ailleurs).

Selon le Coran, 6.38, chaque espèce animale forme une communauté comme les hommes ; dans le mazdéisme, les espèces ont chacune leur *ratu*.

C'est dans l'eschatologie que les similitudes sont les plus nombreuses : la pesée, les anges vêtus de vert ; l'aplatissement de la terre, les « pères séparés des fils », etc. (1).

Enfin (2), le Coran (7.44-47) parle d'un lieu, al-A'rāf, dont les occupants voient ceux du Paradis et ceux du Feu. L'explication la plus courante dans les commentaires est que l'A'rāf est le lieu intermédiaire, pour ceux qui n'ont mérité ni le paradis ni l'enfer, parce que leurs bonnes actions font exactement équilibre à leurs mauvaises (3). C'est le *misvan gātu* de l'Avesta.

Les *hadīths* ou traditions non coraniques contiennent d'autres traits qui se retrouvent dans la littérature mazdéenne, principalement sur le chapitre de l'eschatologie.

(1) Bausani, *Persia religiosa*, 138 à 143, et les notes.
(2) Trait omis par Bausani.
(3) Ṭabarī, *Tafsīr*, 8.137 sq. ; Murtadā, *Itḥāf*, 10.472 ; al-Šaʿrānī, *Muxtaṣar al-Tadhkira*, 55. Cf. Ibn Maxlūf, *al-ʿUlūm al-fāxira*, 2.22, et al-Suyūṭī, *al-Laʾālī al-maṣnūʿa*, 2.239.

Le premier trait est la « rencontre féminine » de l'âme du défunt avec la personnification de ses actions, soit une figure brillante, belle et parfumée si elles furent bonnes, soit horrible, sombre et puante si elles furent mauvaises (1). Mais la plupart des commentateurs donnent à cette figure le sexe mâle, au lieu du sexe féminin qu'elle a dans le mazdéisme.

Le Pont de l'eschatologie personnelle des mazdéens a été transporté, dans l'Islam, à la fin des temps : c'est au jour du jugement dernier que le Pont *(al-Ṣirāṭ)* sera jeté sur le dos de l'enfer et que tous devront le traverser. Les justes le passeront facilement ; les méchants tomberont en enfer (2). D'autres traditions ajoutent que, pour les justes, il sera aussi large qu'une grand-route, mais pour les méchants, plus fin qu'un cheveu et plus tranchant qu'une lame de sabre (3).

Bausani, qui a omis les deux traits précédents, en signale d'autres (4). La prohibition de la soie, la miraculeuse ouverture purificatrice faite par les anges dans la poitrine de Mahomet, comme dans celle de Zarathuštra selon le *Zarduštnāma* (Rosenberg, p. 31) ; l'interdiction d'uriner debout, le tourment infligé par les anges dans la tombe, le *mi'rāj* ou ascension de Mahomet.

3. **Mouvements religieux dans l'Iran musulman** (5)

Vers 745, le zoroastrien Bih-āfrīd « tenta d'adapter sa religion à l'Islam en la débarrassant de tout ce qui pouvait le plus y choquer les musulmans : le mariage des proches, la consommation de

(1) Ibn Maxlūf, *al-'Ulūm al-fāxira*, 1.70 ; Ibn Qayyim, *Kitāb al-Rūh*, 63 ; *Hādī al-Arwāḥ*, 290 ; al-Abyārī, *Bāb al-Futūḥ*, 136 ; al-Ša'rānī, *Muxtaṣar al-Tadhkira*, 39.

(2) Buxārī, I, 207, IV, 245 ; Muslim, I, 130, 8.128 ; al-Ṭayālis, *Musnad*, n. 2179, etc.

(3) Kanz al-'Ummal, 7, n. 2323, 2326, 2484 ; al-Ghazzālī, *Iḥya al-'Ulūm*, 4, 436. Ces références m'ont été communiquées par le regretté Arthur Jeffery.

(4) *Persia religiosa*, 144 sq.

(5) Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l'Hégire*, 1938.

vin et d'animaux abattus, l'adoration du feu et le murmure des livres canoniques (du moins en mangeant). En revanche, il vénérait Zoroastre et préconisait comme lui la protection des animaux domestiques, ainsi que celle des ponts et des chemins. Pour réprimer une telle atteinte à leurs convictions, les zoroastriens ne craignirent pas de s'adresser aux autorités musulmanes et au propagandiste abbasside Abū Muslim. Celui-ci saisit cette occasion d'intervenir dans les affaires zoroastriennes à la demande de la communauté elle-même et fit arrêter et exécuter le novateur » (1).

Abū Muslim fut, à son tour, exécuté, par ordre du calife Mansūr, en 755. Son partisan Sunpadh, dit le Mage ou le Guèbre, réclama vengeance de cette exécution avec l'appui des mazdéens, de shi'ites et de hurramites. Il souleva plusieurs provinces, voulut mettre fin à la domination arabe, détruire la Ka'ba et remplacer la *qibla* par le soleil. Il fut tué au bout de soixante-dix jours. Šahrastānī connaît encore la secte *sumbadīya* (2).

Un autre partisan d'Abū Muslim, Isḥāq, prêcha sa doctrine en Tansoxiane, proclamant qu'Abū Muslim était l'envoyé de Zarathuštra, qui devait venir lui-même restaurer sa religion (3).

En 767, le prophète Ustādsīs rassembla autour de lui les zoroastriens du Seistan, de Herat et de Badagēs, ainsi que ce qui restait des partisans de Bih-āfrīd. Ils se maintinrent jusqu'au IX^e^-X^e^ siècle. A vrai dire, la part de doctrines zoroastriennes est dans ce cas inconnue, et seulement probable *a priori*.

On est mieux renseigné sur les *Hurramites*, dont le mouvement s'axa sur la grande révolte de 816-817 à 838, sur la frontière entre l'Azerbaijān et l'Arrān, sous la conduite de Pāpak (4). A des éléments zoroastriens, ce mouvement en mêlait d'autres, eux-mêmes d'origine composite, les disciples du Muqanna'. Ceux-ci, combinant

(1) Spuler, 197; Sadighi, 111 sq.
(2) Sadighi, 132 sq. ; Justi, *Iranisches Namenbuch*, 314.
(3) Sadighi, 150 sq.
(4) Spuler, 201.

le dogme indien de la transmigration et les idées gnostiques sur l'émanation et la succession des prophètes, pensaient qu'Abū Muslim, en lequel s'était incarnée une émanation divine d'abord représentée par Adam, Noé, Jésus, etc., avait survécu en Hasim, surnommé Muqanna' « le Voilé », qui fut exécuté sous le calife al-Mahdī, fils d'al-Mansur, en 783 (1).

Pāpak attirait à lui de tels éléments, mais l'essentiel de sa doctrine était le *credo* mazdéen, croyance aux deux principes de la lumière et des ténèbres, adoration du feu, pureté, permission de se marier avec sa mère, sa sœur ou sa fille. La doctrine de la succession prophétique pouvait se réclamer, moyennant quelque confusionnisme, de la religion mazdéenne. Il est probable, en outre, que des ingrédients mazdakites (polygamie) et chrétiens (agapes) entraient dans la composition de ce mouvement essentiellement syncrétiste et que caractérisait une large tolérance.

Il s'était répandu au nord-ouest et au centre du domaine iranien, avait gagné le Caucase, avait reçu l'appui des Byzantins lorsque, après un long siège, en 838, Pāpak fut contraint à la fuite et finalement capturé et exécuté à Bagdad. Le mouvement, divisé en plusieurs branches, persistait encore au Xorasān, à Rayy, à Ispahan et en Azarbaijān au milieu du x^e^ siècle, et jusque vers 975.

Bien que finalement supprimé, il a laissé sa trace, de même que le mazdakisme, dans les conceptions shi'ites relatives aux Imāms (2).

4. Iran et soufisme

Le souvenir du mazdéisme se perpétue plus subtilement dans la littérature soufie, vers et prose. Les motifs ou métaphores qui y font allusion ont été récemment étudiés, chez les poètes, par

(1) Spuler, 198. Sur Muqanna', Sadighi, 163 ; sur les Hurramites, 187 sq.
(2) Spuler, 204 sq. ; Sadighi, 229 sq. ; Bausani, 155 sq.

Muhammad Mu'īn (ou Moïn) dans un livre intitulé *Mazdayasnā va ta'athīr-i ān dar adabiyyāt-i Pārsī* (*L'influence du mazdéisme dans la littérature persane*, en fait, « dans la poésie »). L'objet principal de cet ouvrage, comme le dit Henry Corbin en un résumé français de 36 pages, est d'étudier « les « idéogrammes » ou « chiffres » par lesquels poètes et soufis s'appliquent à typifier en réminiscences mazdéennes leur nostalgie d'une libre religion spirituelle transcendant la Loi religieuse officielle ». Mais Bausani a établi une autre perspective en distinguant, d'une part, une thématique mazdéenne purement verbale remontant à Firdousī et aux autres poètes épiques, de l'autre, des contenus gnostiques et néo-platoniciens provenant de la « grande injection hermético-pythagoricienne, puis néo-platonicienne des traductions arabes des siècles VIII à X ». La combinaison de ces thèmes a pu produire l'illusion d'une dérivation directe à partir du mazdéisme.

Les plus importants de ces symboles sont le Vin des Mages, la Coupe, la Taverne et le vieillard ou « ancien » des Mages (1). Ces divers symboles ont été étudiés par Mo'īn chez les poètes *'erfānī*, qui en font constamment usage.

Pour les philosophes, une étude parallèle a été largement entamée et est poursuivie avec ardeur par Henry Corbin, surtout à propos de Sohrawardī. La voie lui avait été tracée par Horten (2).

Sohrawardī, mort en 1191, se sentait ou se voulait l'héritier de la Grèce et de l'Iran à la fois.

Il fonde sa philosophie sur « la doctrine des Orientaux, c'est-à-dire des Sages perses affirmant deux sources dont l'une est lumière

(1) J. D.-G., *Symbolik des Parsismus*, Stuttgart, 1961, 102.

(2) HORTEN, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī*, 1912. Cf., DU MÊME, *Die philosophische Systeme der spekulativer Theologie in Islam*, 1912, et *Die Philosophie des Islam*, 1924. — Les thèses de H. CORBIN sont développées dans *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī*, Téhéran, 1946, dans les *Prolégomènes* à son édition des *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardī*, I (Bibl. Islamica, 16), Istanbul, 1945, II (Bibl. iranienne, 2), Téhéran, 1952, et en diverses contributions à l'*Eranos-Jahrbuch*, 1949 (Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran), 1951 (Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme) ; cf. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 1958. BAUSANI, 181 sq., étudie les éléments iraniens dans l'*Ummu'l Kitāb*.

et l'autre ténèbre » (1). Mais l'opposition entre elles est interprétée de façon péripatéticienne : « C'est là, en effet, poursuit-il, un symbole de la nécessité et de la possibilité. »

La lumière est souvent désignée par un ou deux termes typiquement zoroastriens : *Xorra*, c'est-à-dire la splendeur royale et divine (l'ancien *x^{v}arənah-*), et *rāy*, terme à peu près synonyme mais que déjà les commentateurs immédiats de Sohrawardī semblent ne plus avoir compris. C'est ainsi que Qotbaddīn Šīrāzī explique ce mot comme étant le singulier du mot arabe *ārā'*. M. Corbin se demande comment les commentateurs ont pu « perdre de vue la signification avestique du mot *rāy* » et il conclut : « L'usage non seulement correct mais caractéristique qu'en fait Sohrawardī en réunissant *khorra* et *rāh* n'est-il pas l'indice qu'il eut un accès direct à certaines sources authentiques, écrites ou orales ? » Je crois qu'il ne faut pas chercher loin : les deux termes figurent en effet dans la formule la plus courante du mazdéisme, formule pehlevie que l'on prononçait en commençant toute action (notamment celle d'écrire un livre) et qui paraît calquée sur le *bismi 'llāh* musulman. La voici au complet : *pa nām i yazdān i rāyōmand i x^{v}arrōmand*. Connaître cette formule représentait vraiment un minimum de familiarité avec le zoroastrisme. Et l'étonnant, alors, est que les commentateurs de notre philosophe aient pu en oublier le sens. Mais plutôt : tourner le dos à l'évidence et chercher autre chose n'a-t-il pas été, de tout temps, le métier des exégètes ?

Cette lumière glorieuse donne naissance à des êtres appelés *anwār qāhira*, terme auquel Corbin trouve une résonance zoroastrienne et qu'il propose, après quelques tâtonnements, de traduire « lumières victoriales ». Je pense que l'allusion est encore plus précise qu'il ne croit : en effet, *anwār qāhira* paraît être la transposition (au pluriel) d'*ātaš Bahrām* et faire référence, par

(1) *Opera Metaphysica et Mystica*, II, Appendice, 301, glose 13, dans la traduction de CORBIN, 24.

conséquent, aux feux majeurs, aux feux principaux de la nation mazdéenne. Désignation adéquate d'une hiérarchie céleste.

Sohrawardī connaît les noms des Amšaspands, parmi lesquels il donne le premier rang à Bahman, ce qui est conforme à la doctrine mazdéenne. Mais ces Amšaspands se déduisent de la lumière de gloire par une procession qui rappelle au contraire celle des hypostases des systèmes grecs. On ne peut plus s'étonner de ce mélange depuis qu'on sait qu'il était déjà attesté dans le mazdéisme, à savoir, au IVe livre du *Dēnkart* (1).

D'ailleurs, le schéma de la procession est, chez Sohrawardī, fort compliqué par rapport à celui d'un Avicenne, par exemple. Il distingue trois séries d'hypostases : la première forme le monde des « Mères », êtres transcendants et absolument « séparés » (au sens gnostique) ; la seconde est l'ordre des archanges-théurges, personnes-archétypes ou Seigneurs des Espèces ; la troisième est faite des Anges-Ames, énergies motrices des orbes célestes ou des créatures humaines.

Or, les Amšaspands n'appartiennent pas tous ensemble à une même série, mais à deux. Bahman, à lui seul, fait partie de la première, dans le monde des « Mères » ; les autres Amšaspands, régissant, comme dans le mazdéisme, les diverses provinces de l'univers, sont nommément rangés parmi les Seigneurs des Espèces : Esfandarmoz, ange de la Terre, Ordībehešt, du Feu, Xordād et Mordād, de l'eau et des plantes. C'est là une coupure, un écartèlement, comme dit Corbin, de la série archangélique primitive qui en dit long sur la liberté de Sohrawardī par rapport à ses sources iraniennes. Ceci touche à une question de principe dont il va falloir dire deux mots. Mais signalons d'abord, pour en finir avec les termes mazdéens, le nom des énergies du troisième ordre : lumières-*espāhbads*. La littérature pehlevie applique l'appellation de *spāhpat* « général ou commandeur » aux signes du Zodiaque

(1) J. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne : le Dēnkart*, 1958, 23.

autour d'Ohrmazd et aux planètes autour d'Ahriman (1), ou enfin aux puissances de l'âme (2).

On peut s'interroger maintenant sur l'importance relative de l'élément zoroastrien dans la pensée de Sohrawardī et sur sa fidélité à ses sources mazdéennes. Il faut insister sur le fait, rappelé ci-dessus, que la synthèse sohrawardienne se trouvait déjà amorcée, en quelque sorte, dans la tradition mazdéenne, qui s'était incorporé la doctrine grecque de la procession des hypostases pour interpréter la série des Archanges.

Ensuite, Sohrawardī a-t-il pu croire que sa philosophie, puisée à deux sources, reflétait exactement chacune d'elles ? Il a pu croire continuer légitimement l'une et l'autre, parce qu'il trouvait dans toutes deux la vérité. L'objectivité est plus facile quand on ne croit pas. Mais, d'un savant qui s'efforce de reconstituer une pensée qui lui reste étrangère, ou d'un philosophe mystique qui s'en émeut et la fait sienne, en la déformant presque inévitablement, lequel des deux peut être dit en assurer le mieux la survie, la perpétuation ? Sohrawardī, en se plaçant dans la double lignée iranienne et grecque, ne procédait pas autrement que les Grecs de basse époque qui se réclamaient de Pythagore et, par lui, de Zoroastre. En croyant accéder à la vérité éternelle, ils renouvelaient la pensée humaine. Et il se fait que l'héritage zoroastrien, pieusement transmis et recopié d'âge en âge, n'a jamais connu de renouvellement comparable à la réorientation sohrawardienne (3).

Le mazdéisme, en effet, à partir de la catastrophe du x^e^ siècle, semble n'avoir plus eu que la force de se survivre, non celle de se développer. Ce qui marque depuis lors son devenir et lui fait une manière d'histoire, ce sont les chocs de ses rencontres avec

(1) *Mēnōk ī Xrat*, VIII, cité par CORBIN, 45.
(2) *Zātspram*, 30.38 (BAILEY, *Zor. Probl.*, 213).
(3) BAUSANI, 241 sq., montre que les idées « mazdéennes » de Sohrawardī sont teintées de manichéisme.

des mondes différents : l'Islam (on vient de le voir), puis l'Inde, puis l'Europe (on le verra au chapitre suivant).

En contre-épreuve : quand des mazdéens ont rapport avec d'autres mazdéens, les Parsis émigrés dans l'Inde avec les Guèbres restés en Iran, il ne se passe rien.

B) LES PARSIS

(Leurs rapports avec les Guèbres, avec l'Inde musulmane et hindoue, avec l'Europe)

Le contact semble avoir été rompu presque totalement, jusqu'à la fin du XV^e^ siècle, entre les Parsis et leurs coreligionnaires d'Iran. On sait seulement qu'au siècle précédent « un certain Māhyār, de la ville d'Uch sur l'Indus, séjourna six ans chez les *herbads* du Seistan ; il fut instruit par eux dans la foi zoroastrienne et retourna dans l'Inde, emmenant une copie du *Vidēvdāt* faite au Seistan en 1205, par un Ardašīr Bahman. C'est de là que dérive notre plus ancien exemplaire de ce texte » (1).

Mais, dans une lettre écrite en 1511, les zoroastriens d'Iran avouent avoir ignoré, jusqu'à la chute de la dynastie arabe et à l'avènement des Turcs (c'est-à-dire jusqu'en 1258), s'il y avait des fidèles dans l'Inde.

C'est en 1477 que le contact fut rétabli, à l'initiative de Changašāh, de Naosarī. Un certain Nariman Hošang (2) arriva cette année-là à Yazd et en rapporta l'année suivante la première *rivāyat*, c'est-à-dire la première réponse à des questions posées par les Parsis. Ces relations devaient durer un peu moins de

(1) D. MENANT, Gabars, *ERE*, VI, 152.

(2) Les Parsis se désignent traditionnellement par un nom individuel suivi du nom de leur père, celui-ci souvent augmenté du suffixe patronymique *-ān*. On peut, en outre, accoler à chacun de ces deux noms la syllabe honorifique *-ji* (ou *-jee*). Au cours du siècle dernier, se sont créés, à l'européenne, les noms de famille. Ils s'ajoutent aux deux noms précédents, exemple : le fils de Maneck(ji) Rustam(ji) Unvala s'appelle Jamšed(ji) Maneck(ji) Unvala.

trois siècles, jusqu'en 1768, date où elles furent rompues par la prise de Kerman par les Afghans.

Certaines espérances apocalyptiques s'expriment parfois dans les *Rivāyats*. C'est ainsi que Bahman Asfandyār « espère voir la face du royal et splendide (varjāvand) Bahrām » (1).

Cet optimisme était-il motivé par quelque heureux événement ? Ce pourraient être les bons traitements dont les Guèbres ont bénéficié de la part de Šāh ʿAbbās. A ce sujet, nous sommes informés non seulement par une autre *Rivāyat* (2), mais par le témoignage des voyageurs européens Pietro della Valle, Don Garcias de Silva y Figueroa et Tavernier (3), qui décrivent les aménagements du faubourg guèbre d'Ispahan.

Mais le bonheur fut court. Dès 1628, deux ans après la lettre de Bahman Isfandyār, une persécution se déchaîne, dont se lamente la lettre de Bahrām Ardešīr : deux tués, perte de livres sacrés (4) ; et dont Chardin (5) devait constater les effets : leur quartier, dont ils ont été expulsés, est transformé en un lieu d'agrément, avec bazars, bains, mosquées, palais.

La venue du sauveur, Bahrām Varjāvand, est reportée à plus tard (6).

Westergaard écrivait, en 1854, que les Parsis ne s'étaient jamais souciés des livres sacrés de leur religion. Ce n'était plus vrai, en tout cas, à l'époque des *rivāyats*, où l'on voit plusieurs fois les Parsis réclamer des textes, et les Guèbres leur en envoyer.

Dans l'Inde, les zoroastriens eurent peu à se plaindre de leur souverain, qu'il fût hindou ou musulman (7).

(1) Cf. ci-dessus, 353 sq.
(2) *Rivāyat* de Bahman Punjieh (non reprise dans la liste de Dhabhar), f. 481, ligne 15, citée d'après Modi, Introduction à l'éd. des *Rivāyats* par Unvala.
(3) Cités par D. Menant, Gabars, *ERE*, VI, 149.
(4) Modi, Introduction à l'éd. des *Rivāyats*, 10.
(5) Cité par D. Menant, *ibid.*
(6) A 1642, selon Bahrām Ardešīr, cf. Modi, *ibid.*
(7) Tout ce qui suit a pour source unique la *Qiṣṣa i Sanjān*, 1600, dont on trouve une lithographie dans M. R. Unvala, *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, II, 343-354, et la traduction dans S. H. Hodivala, *Studies in Parsi History*, 92 à 117. L'ouvrage a, en outre, été édité et traduit par R. B. Paymaster, 1915.

En obtenant des terres à défricher sur le territoire de Sanjan, ils s'étaient assuré en même temps la liberté religieuse en présentant au Rana un *credo* rédigé le mieux possible pour ne point choquer les Hindous, et dont voici l'essentiel (1) : adoration d'Ohrmazd, du soleil, de la lune, du feu, de l'eau, du vent, de la terre, du ciel et du bœuf ; port du *kustī*, interdits imposés aux femmes réglées ou en couches.

Les Parsis eurent une occasion de prouver leur dévouement à leur Rana, en lui prêtant main-forte pour résiter, en 1490, à l'envahisseur musulman Alp Xan (2). Après la victoire de celui-ci, il fallut quitter Sanjan, mais à Naosarī, puis à Surat, on retrouva la tranquillité.

Le zoroastrisme a été un élément essentiel dans la réforme religieuse que tenta, à partir de 1579, l'empereur Akbar (3). Ce Grand Mogol, qui croyait la religion de Mahomet appelée à disparaître mille ans après sa fondation, et qui accueillit à sa cour des missionnaires chrétiens et les fréquenta jusqu'à sa mort, avait un respect particulier pour l'ancienne religion de la Perse. Il fit venir des Parsis de Naosarī, et d'Iran un certain Ardešīr. Il ne fit pas rédiger de *credo*. Encore moins en formula-t-il un lui-même ; il ne savait ni lire ni écrire. Mais l'essentiel paraît bien avoir été, pour lui, de proclamer un seul dieu, dont l'image visible était le soleil, que l'on adorait sous la forme du feu et dont lui, Akbar, était l'humain représentant ou vicaire.

En promulguant telle cérémonie, en recommandant ou en imposant tel usage, il semble avoir laissé le dosage entre les différentes religions de son empire s'opérer en quelque sorte de lui-

(1) La prétendue traduction qu'en donne D. F. Karaka, *History of the Parsis*, ²1884, I, 31 sq. et que suit de près (sans se méfier) Söderblom, *ERE*, IV, 247, n'est qu'un arrangement très libre. Cf. Sh. K. Hodivla, *Parsis of ancient India*, 1920, 66 sq., où le texte (persan) donné par la *Qiṣṣa* est comparé au texte original (sanskrit). Ce dernier a été édité par le même auteur dans le *Dastur Hoshang Memorial Volume*, Bombay, 1918, 70 sq. V. bientôt l'étude critique de H.-P. Schmidt.

(2) La date de la prise de Sanjan a été établie par D. Menant, *Rev. du m. musul.*, 8 (1909), 145 sq.

(3) H. Beveridge, Akbar, *ERE*, I, 271 sq.

même, selon les avis de ses conseillers ou les réactions de ses sujets. Sa réforme a été et sera toujours diversement jugée. Elphinstone y voyait un pur déisme, additionné de quelques cérémonies pour tenir compte de la faiblesse humaine. Beveridge, au contraire, dissimule mal une déception de missionnaire : Akbar, pour n'avoir point voulu admettre la Trinité et l'Incarnation tant qu'on ne les lui aurait pas expliquées, est qualifié de sceptique.

Sur le terrain pratique, une trop grande sympathie pour le christianisme eût indisposé ses sujets musulmans, comme le lui prouva la rébellion du Bihār et du Bengale. En dépit de certains conseils, il répugna toujours à imposer sa religion par la force. Adoptant la fête persane du Nourūz ainsi que douze autres, il en enjoignit l'observance à ses gouverneurs de province, mais, comme l'écrit son historiographe Badāyūnī (1), « Sa Majesté a toujours pensé que la confiance en lui comme chef était une affaire de temps et de bon conseil et ne requérait pas le glaive ». C'était avant tout un homme d'état : il s'agissait d'asseoir son règne dans la conscience de ses sujets.

Les termes dont il se sert pour désigner son pouvoir royal se rattachent à l'ancienne tradition épique de l'Iran : c'est le *Kiyān Xwarah*, l'antique gloire des Kavis ; en langue plus moderne, *farr-īzidī*, la gloire divine. Ne dirait-on pas, aussi, une transposition, sur le plan politique, des sublimes lumières de Sohrawardī ? Ceci est un peu plus qu'une manière de parler, car une idéologie assez semblable à celle du mystique iranien avait déjà pris pied dans l'Inde — en s'y combinant à un élément nouveau, le yoga.

Ces mystiques zoroastriens de l'Inde ne nous sont un peu connus que par l'ouvrage d'un soufī, Mohsan Fani, le *Dabistān* (2), compilé au XVII^e^ siècle sous le règne du petit-fils d'Akbar, et qui en lui-même est assez représentatif du vague universalisme qui

(1) Cité par BEVERIDGE, *ibid.*, 273.
(2) Ou : *Dabistān al-mazāhib*. Je n'en ai vu que la traduction par D. SHEA et A. TROYER, 3 vol., Paris, 1843.

caractérise le climat spirituel de l'Inde — et que la tentative d'Akbar, au moins indirectement, ne pouvait qu'encourager.

L'auteur de cet ouvrage a rencontré à Patna, au Cachemire et à Lahore, des mystiques zoroastriens dont le plus célèbre était Azar Kaivan, venu de Perse au siècle précédent s'installer à Patna, où il vécut en ermite. Ses disciples — on en connaît nommément quatre — appliquaient largement la méthode allégorique à l'interprétation des doctrines zoroastriennes, ainsi que des légendes épiques du vieil Iran. D'autre part, ils pratiquaient les mortifications et austérités plus ou moins prodigieuses du yoga, étant en relations assez suivies avec les ascètes hindous.

Leur théologie semble avoir, comme celle de Sohrawardī, combiné le mazdéisme et le néo-platonisme. Nous la connaîtrions mieux si nous avions les vingt-trois ouvrages différents auxquels se réfère le *Dabistān* (1) et dont un seul, le *Desātīr*, est conservé (2).

Ce *Desātīr* (3) est un faux (4) se réclamant de l'époque sassanide (mais datant probablement du XVI^e^ siècle) et qui prétend établir par une longue généalogie l'antériorité des mystiques dont nous parlons sur le zoroastrisme. Sohrawardī remontait au premier homme, Gayōmart. Le *Desātīr* fait mieux, en lui trouvant (au premier homme) toute une série d'ancêtres, dont le premier était un certain Mahābād.

Il est plus intéressant de voir le *Desātīr* et le *Dabistān* (5), quand ils exposent la création des Amšaspands, user du même schéma néo-platonicien de procession en cascade qu'avait adopté le *Dēnkart* et que connaissait Sohrawardī : la tradition se continue.

Le XVIII^e^ siècle, qui fut le siècle d'Anquetil, fut aussi celui de la fission du parsisme en deux sectes. Le commerce épistolaire

(1) La liste en est dressée par SHEA et TROYER dans leur introduction, XVII.
(2) Le *Desātīr* a été traduit par Mulla FIRUZ, en 2 vol., Bombay, 1818.
(3) Pluriel arabe du pers. *dastūr*.
(4) Ceci malgré les efforts de SHEA et TROYER, *ibid.*, p. XIX, pour en démontrer l'authenticité.
(5) Trad., I, 353.

entre Parsis et Guèbres eut au moins ce résultat. Plus exactement, c'est le voyage d'un Guèbre dans l'Inde qui fut à l'origine du différend.

On ne connaît à ce voyage qu'un précédent : celui des Iraniens Kāūs et Asfad qui, en 1536, visitèrent Nausari et écrivirent un poème dont une copie est à la *Mulla Firoz Library* à Bombay (1). (Rien ne dit qu'Ardešīr, appelé de Kerman par l'empereur Akbar, ait été chez les Parsis du gujerate.)

En 1720, le *mobad* Jāmāsp Vilāyatī vint dans l'Inde. Il constata notamment que le calendrier des Parsis était en retard d'un mois sur celui des Guèbres. Quelques années plus tard, un Parsi adopta le comput guèbre et fonda, avec quelques partisans, la secte des Qadīmīs ou Anciens, qui dure toujours. Les autres devinrent connus sous le nom de Šāhinšāhīs ou Impériaux.

Les deux sectes, après des moments de chaude hostilité, coexistent aujourd'hui paisiblement. Leur différend peut paraître futile ; il y a cependant autre chose qu'une simple question de calcul de dates. Les Qadīmīs, en effet, ont eu souci de se retremper aux origines iraniennes de leur religion : ils adoptèrent la pratique iranienne, que n'avaient pas conservée les Parsis, d'apporter chaque année, durant l'un des cinq jours des *gāthās*, le feu de leurs temples au temple principal ou Ātaš Bahrām, et de l'y laisser s'éteindre. La querelle allumée par cette extinction fut si violente qu'ils renoncèrent à cette réforme (2).

Le guèbre Jāmāsp Vilāyatī, en arrivant dans l'Inde en 1720, avait trouvé ses coreligionnaires fort ignorants. Il leur apportait un *Vidēvdāt* pehlevi ; et il réussit à persuader trois prêtres intelligents, dont l'un, Dārāb Coomana, *dastūr* de Surat, allait être le maître d'Anquetil, d'apprendre un peu la langue de l'*Avesta*, que plus personne ne comprenait. Le *Vidēvdāt* qu'il avait apporté

(1) D. Menant, Gabars, *ERE*, VI, 153, que je suis à la lettre.
(2) Dhabhar, *The Persian Rivāyats of Hormazyār Framarz*, xliii, où est cité un pamphlet de 1847.

fut l'un des textes qui servirent à Dārāb à instruire Anquetil en lui dictant une traduction persane.

Mais le mouvement de redécouverte de leur religion par les Parsis, ainsi amorcé par un guèbre et poursuivi par un Parsi puis par un Européen, ne pouvait prendre de réelle ampleur avant qu'on ne commence à lire vraiment l'Avesta, c'est-à-dire avant les travaux de Burnouf et de ses successeurs. Dans l'intervalle, par suite de l'installation complète des Anglais, un autre aspect de la civilisation européenne, le christianisme missionnaire, faisait irruption chez les Parsis et secouait leur indolence théologique.

L'anglican Wilson, qui avait lu Anquetil, entreprit de démontrer aux Parsis la fausseté de leur religion. Dans son livre *The Parsi Religion*, 1843, il tenta de leur faire honte de leur dualisme, en même temps que d'irrespect pour le principe suprême, Zurvan. A la première accusation, les Parsis répondirent (1) par un recours à la traditionnelle interprétation allégorique, qui permettait de réduire Ahriman à une désignation des mauvais penchants de l'homme. Quant à la seconde allégation, les Parsis protestaient que Zurvan n'avait jamais été pour eux qu'un principe abstrait qui, loin d'être supérieur à Ohrmazd, était au contraire l'une de ses créatures.

Le choc le plus pénible entre les deux religions se produisit à l'occasion de la conversion au christianisme de deux enfants parsis. Le missionnaire fut accusé d'avoir abusé de sa situation en arrachant ses petits protégés à leur milieu naturel. Il y eut procès, et le jugement rendit impossible le retour de pareil incident. Le parsisme resta inentamé.

Les Parsis allaient bénéficier autrement du contact européen, et d'une manière qui leur donna plutôt des armes contre le christianisme.

(1) *Tālim i Zurtoosht* (anonyme) ; Aspandiār, *Hādie Gum Rāhān*, cités Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New York, 1938, 492.

Ils adoptèrent rapidement l'instruction à l'européenne, en anglais et à tous les degrés, et pour les deux sexes (1). Ceci les préparait à écouter un Européen leur expliquer leur propre religion, pourvu qu'il fût laïc et savant, tel le Dr Haug. Celui-ci fut le premier à lire les *gāthās* dans le texte, à en saisir quelque chose et à le communiquer aux Parsis. Il fut accueilli avec empressement : il montrait que la pure religion de Zarathuštra était monothéiste et que c'était par corruption qu'elle avait pu prendre les apparences — choquantes pour une conscience « moderne » — d'un dualisme.

Les plus éclairés d'entre les Parsis se mirent à l'école de l'Europe pour l'étude de leur religion. Kharshed Rastam Kama alla étudier à Paris sous Oppert et à Erlangen sous Spiegel et fonda les *Zartošti Abhyas (Études zoroastriennes)*, périodique où étaient notamment traduits des articles de savants allemands. Il est le véritable fondateur de l'étude scientifique du mazdéisme parmi les Parsis et le *K. R. Cama Oriental Institute* est nommé d'après lui. Il ne fut plus possible, désormais, de traduire ou commenter l'Avesta sans recourir à l'original et en se fondant uniquement sur la traduction et le commentaire pehlevis, comme l'a fait pour la dernière fois la traduction gujeratie publiée dans la première moitié du siècle (2).

Ce retour d'une élite intellectuelle à ses origines religieuses et, d'une façon générale, l'adoption des mœurs européennes par les Parsis les plus aisés devaient inévitablement tendre à les séparer, dans leur conception de la religion, des plus humbles. Déjà le *Panchayat*, au début du siècle, avait essayé, sans doute sous l'influence diffuse des Européens, d'écarter de l'usage vulgaire certaines pratiques dues à une contamination soit hindoue,

(1) Voir D. Menant, *Les Parsis*, 1908, chap. VII : « Education ».
(2) Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 477, où il est également fait mention de traductions en gujerati d'ouvrages pehlevis (l'*Artāg Vīrāf*) et persans (*Zardušt Nāmeh*), etc.

soit musulmane : telles les offrandes de noix de coco au Holi ou de coupes d'huile à Hanuman (1), tel le recours à des brahmanes ou à des *mullās* pour des charmes ou des horoscopes (2).

Ce qui n'avait pu être obtenu par décret fut recherché par la propagande. En 1852, une association composée de Parsis riches et influents, ou jeunes et instruits, la *Rahnumai Mazdayasnan Sabha* (Association pour la réforme de la religion), se donna pour but « de régénérer la condition sociale des Parsis et de restaurer la religion zoroastrienne dans sa pureté première » (3). Elle exerça son action — malgré la résistance des plus ignorants — par des réunions publiques, des brochures, la subvention de l'enseignement religieux dans les écoles, l'institution d'un fonds comme le *Sir Jamshed Jijibhai Translation Fund*. Celui-ci mit notamment au concours le sujet suivant : « Origine et histoire du *Zend-Avesta*, avec un rapport sur les recherches des auteurs européens concernant les livres Zend, des suggestions pour promouvoir l'instruction religieuse des Parsis et particulièrement parmi les prêtres. » (Le prix fut remporté par Sorab Šāpūr Bengālī, ancien secrétaire de l'Association.)

Ce mouvement était essentiellement une initiative laïque : les lumières et l'argent n'étant pas du côté des prêtres. Mais il s'étendit, comme il le souhaitait, au clergé. Non seulement il y eut des savants parmi les prêtres que patronna l'Association, mais des institutions fondées pour l'instruction des futurs prêtres relevèrent le niveau général du clergé. Parmi les premiers, citons (4) le Dastūr Peshotan (Sanjana), éditeur et traducteur d'ouvrages pehlevis, le Dastūr Jamasp, auteur d'un dictionnaire pehlevi, le Dastūr Hoshang Jamasp, professeur de persan au *Deccan College* de Poona et éditeur, sous la direction de Haug, d'anciens

(1) Karaka, *History*, II, 229.
(2) Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 495.
(3) Karaka, *History*, II, 230.
(4) D'après Karaka, *History*, II, 231 sq.

glossaires zend-pehlevi et pehlevi-pazend et du livre d'*Artāg Vīrāf* ; au degré inférieur de la hiérarchie, les Ervads Kavas Edal Kanga, Sheriad Dadabhai Bharucha et Edal Antia furent les premiers à se distinguer comme philologues.

Quant aux institutions d'enseignement aux futurs prêtres, on peut en citer quatre : la *Mulla Firoz Madressa*, la *Sir Jamshed Jijibhai Zend and Pehlevi Madressa* et la *Seth Jijibhai Dadabhai Madressa*, à Bombay, et la *Sir Kavas Jehangir Readymoney Madressa* à Naosari (1).

Le progrès de l'étude devait accuser l'écart entre l'idéal retrouvé d'une religion pure et élevée et les pratiques traditionnelles. Un clivage se produisit entre réformistes et conservateurs. Les premiers attaquaient par exemple l'usage de prières inintelligibles, « que ne comprenaient ni les prêtres, ni les laïcs » (2) ; à quoi les orthodoxes répliquaient avec véhémence que « la langue de l'*Avesta* était divine et possédait comme telle une efficacité magique. Composées miraculeusement, ces prières avaient une valeur objective, indépendante des dispositions du récitant, etc. » (3). La querelle, sur ce point du moins, devait tendre à s'apaiser à mesure que se répandait l'intelligence des textes sacrés.

Il n'en pouvait être de même d'une autre question : celle des prières et cérémonies en faveur des défunts. Selon la croyance courante, ces rites devaient procurer à l'âme des disparus la rémission de leurs fautes et les aider à sortir de l'enfer ou à monter vers les cieux superposés de l'au-delà. C'est cet espoir qui inspirait les rites compliqués accomplis périodiquement par les survivants : offrande d'aliments abondants et choisis — et particulièrement des mets et breuvages préférés du défunt de son vivant. De plus,

(1) Sur Naosari, on a les tables généalogiques de Meherji RANA, *The genealogy of the Naosari Parsi Priests*, s. l. n. d.
(2) DHALLA, *History of Zoroastrianism*, 496.
(3) DHALLA, *ibid.*

le dernier jour de la fête des Farvardīn, quand les âmes étaient censées regagner l'autre monde, on leur donnait de quoi boire et manger dans leur voyage de retour, ainsi que des pièces de monnaie de cuivre et d'argent pour leurs frais de route (1).

Les réformistes prétendirent restaurer une ancienne distinction, abolie depuis la fin de la période pehlevie, entre l'âme du mort et sa *fravaši*. Selon eux, la plupart des rites funéraires s'adressaient à la *fravaši* seulement. Quant à l'âme, son sort était fixé, à la mort, par le compte de ses mérites ou démérites acquis pendant une vie plus ou moins vertueuse : il ne dépendait pas de l'intercession des survivants. Il est vrai, concédaient-ils, que les morts reçoivent le bénéfice des cérémonies accomplies en leur honneur pendant les trois jours et les trois nuits suivant le décès, mais les rites exécutés à partir du quatrième matin ne leur sont plus d'aucun secours.

C'était vouloir rétablir une croyance disparue, celle à des êtres, les *fravašis*, distincts des âmes défuntes ; c'était aussi aller contre les sentiments les plus profonds et les plus naturels de la piété filiale et de l'amour entre proches, au profit d'une austère conception morale. Le soulagement que l'on proposait aux survivants en les débarrassant du fardeau de cérémonies coûteuses n'était pas une compensation suffisante.

Aux orthodoxes qui faisaient valoir que ces rites avaient été institués pour la consolation des vivants autant que pour le salut des morts, les réformateurs rétorquaient que chaque époque, chaque niveau mental avaient les pratiques qui leur convenaient ; il était temps de dépasser certaines formes grossières du culte et de faire prévaloir une religion éthique. Ces réformateurs étaient partisans, on le voit, du progrès autant que du retour aux sources. Les orthodoxes qui les accusaient de protestantisme ne se trompaient pas de beaucoup.

(1) Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 499.

Toutefois, la controverse, qui dure encore, n'alla jamais jusqu'à produire un schisme (1). Dans l'ensemble, comme il arrive en pareil cas, les usages se maintinrent, et chacun leur donne le sens qu'il peut.

D'ailleurs, plusieurs commandements ou interdits du parsisme sont tombés plus ou moins tacitement en désuétude par suite du contact avec la civilisation européenne. Les historiens parsis n'en parlent guère, toujours préoccupés de prêcher ou de plaider : ni Dhalla ni Karaka n'en disent mot. Mais des détails précis à ce propos se trouvent dans la préface écrite par J. J. Modi à l'ouvrage de M. R. Unvala, *Dārāb Hormazyār's Rivāyat* (1922). La vieille interdiction de voyager par mer, à laquelle faisait allusion Tacite à propos de la visite à Rome de Tiridate, resta en vigueur durant tout le XIX^e^ siècle. Les prêtres du rang supérieur ne pouvaient faire de grands voyages. Autrement, non seulement leurs *barəšnūms* étaient viciés, mais ils ne pouvaient plus s'y soumettre à leur retour. « C'est ainsi que les prêtres qui allèrent à Aden consacrer le nouveau temple du feu bâti par Cowas Dinshaw Adenvala se virent, à leur retour dans l'Inde, interdire d'officier jusqu'à la fin de leurs jours. » Or, remarque Modi, « le temps est le grand novateur et réformateur : les prêtres conservateurs de Naosari, réunis cette année en assemblée, ont déclaré caduque la condamnation des voyages par mer » (2).

Un interdit analogue existait concernant les voyages en chemin de fer (parce que ceux-ci supposent d'inévitables contacts entre l'eau et le feu ; ou bien entre Parsis et non-Parsis...) ; puis il n'a plus porté que sur les voyages à longue distance, mais cela uniquement par la force de l'usage.

Les Parsis laïcs avaient devancé leurs prêtres dans l'abandon de scrupules de ce genre ; sans quoi, la construction navale, le

(1) DHALLA, *History*, 500 sq.
(2) J. J. MODI, *ibid.*, VIII.

commerce avec la Chine et les entreprises de chemins de fer n'auraient pu les enrichir.

Un autre interdit semble aussi, au dire du même Modi (1), en voie d'extinction. Les Parsis, en principe, ne peuvent prendre de nourriture que préparée par leurs coreligionnaires. De plus, pour les prêtres du premier rang, elle doit l'être par des prêtres ; et ils doivent manger séparément, sans contact avec les laïcs. Chaque prêtre a généralement son plateau individuel. Or, « à un dîner public en l'honneur du Dastur de Naosari, D. M. M. Rana, une table séparée avait été préparée pour lui et ses confrères et chacun avait un plateau à part des autres, mais la nappe était commune ». M. N. Unvala, n'approuvant pas cette innovation, quitta la réunion et ne consentit à se mettre à table qu'après qu'on eut enlevé la nappe (2).

La prise de Kerman par les Afghans en 1794 avait mis fin à la correspondance entre Guèbres et Parsis, qui déjà languissait depuis la fin de la dynastie safavide. Pendant la première moitié du XIX^e siècle, il n'y eut plus guère de rapports notables entre les uns et les autres.

Les deux communautés connurent, pendant cette période, des destinées diamétralement opposées. Tandis que les Parsis, sous la protection de l'Angleterre, s'enrichissaient par le commerce et l'industrie et entraient, comme on vient de le voir, dans l'orbite européenne, les Guèbres, ruinés par le sac de leur ville et occupés presque exclusivement d'agriculture, étaient soumis, comme non-musulmans, à un impôt *(jizya)* de plus en plus lourd et hors de proportion avec leurs ressources (3). Une sourde persécution s'exerçait contre eux de cent autres manières : « On tentait de les convertir de force ; les biens d'une famille zoroastrienne étaient

(1) *Ibid.*, VI sq.
(2) Modi raconte l'incident, *ibid.*, VII. C'est lui qui s'est entremis pour arranger l'affaire.
(3) D. MENANT, Gabars, *ERE*, VI, 150.

séquestrés au bénéfice de prosélytes musulmans en dépit des droits des héritiers légitimes, et les biens récemment acquis pouvaient être taxés au bénéfice des *mullās* jusqu'à 1/5 de leur valeur ; il était interdit aux Guèbres de bâtir de nouvelles maisons ou de réparer les vieilles ; les marchands étaient sujets à des taxes supplémentaires. Le meurtre d'un zoroastrien n'était pas punissable ; leurs sanctuaires étaient souvent profanés. Ils ne pouvaient ni porter de vêtements neufs ni aller à cheval, mais seulement à âne ou à mulet. Toute occupation lucrative leur était refusée, leur contact passant pour impur (1). »

Cette situation émut leurs frères de l'Inde, devenus plus fortunés et capables d'agir pour la soulager. Le *Persian Zoroastrian Amelioration Fund* fut fondé à Bombay en 1854 et envoya un émissaire, Manak Limji Antaria, enquêter sur place. On conclut de son rapport qu'il fallait avant tout obtenir du gouvernement iranien la suppression de la *jizya*. Ce résultat fut atteint au bout de vinq-cinq ans d'efforts (en 1882) (2). Pour le reste, le successeur de M. L. Antaria fonda à Yazd et à Kerman l'*Anjuman Naseri*, et l'organisme de Bombay ne cessa pas de fonctionner.

« Il y avait à Bombay, en 1881, une auberge pour les malheureux Iraniens qui venaient dans l'Inde chercher du travail et des secours, et un temple du feu réservé aux zoroastriens de Perse. Le grand-prêtre était un *mobed* iranien, et le rituel purement iranien (3). »

Le parsisme, dans l'Inde comme en Iran, ne compte guère d'apostasies. Il ne fait pas non plus de prosélytes.

Il y eut un temps où il en était autrement. Lors de l'essor économique des Parsis, et déjà au XVIII^e siècle, la pratique s'était introduite d'acheter comme esclaves des Hindous de basse caste

(1) MENANT, *ibid.*
(2) Des documents inédits du fonds Gobineau de Strasbourg montrent que cette exonération est aussi bien le fait de Gobineau que de Rawlinson.
(3) MENANT, *ibid.*, 151.

et, souvent, de leur donner, par la chemise et le cordon rituels, l'investiture parsie. Mais ceux des membres de la communauté qui étaient opposés à cet usage (par souci de maintenir la pureté de leur race) contestaient à ces nouveaux venus certains privilèges des fidèles (1). Les maîtres de ces esclaves trouvaient au contraire avantageux de pouvoir manger la nourriture préparée par eux, voire de leur faire confectionner les gâteaux sacrés utilisés dans les sacrifices. On consulta les Guèbres.

Les Guèbres, minorité opprimée, ne pouvaient partager le souci des Parsis de se prémunir contre l'afflux d'éléments inférieurs. Ils trouvaient blâmable de refuser à quelqu'un l'accès aux bienfaits de la bonne religion.

Les Parsis, sous la pression de conditions sociales, firent comme ils l'entendaient. Si le parsisme avait pu se répandre parmi les castes supérieures, on n'y aurait pas vu d'objection. Devant la menace d'intrusion des basses castes, un verrou s'imposait. Le prosélytisme eut mauvaise réputation. Il ne garde de partisans que dans le cas d'enfants nés de maîtresses non zoroastriennes et que leur père tient à introduire dans la communauté parsie (2). Le prosélytisme est considéré, on le voit, comme une question sociale, beaucoup plus que religieuse.

Aujourd'hui, il paraît que les mazdéens refusent les conversions. Ainsi Pour-e Daoud, savant iranien spécialiste du zoroastrisme, voulait se faire mazdéen mais personne n'a voulu de lui, ni en Iran ni en Inde (Menasce).

En un point, l'influence de l'Inde et celle de l'Europe (ou de l'Amérique) ont agi ensemble sur la religion parsie : par le mouvement théosophique (3).

Les Parsis quelque peu instruits, pris entre une tradition routinière et un réformisme sec (comme on l'a vu à propos notam-

(1) Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 474.
(2) Dhalla, *ibid.*, 476.
(3) Bilimoria, *Zoroastrianism in the light of Theosophy*, Bombay, 1898.

ment des rites funéraires), manquaient d'aliment spirituel. Ce n'est pas leur faute si leur religion ne semblait pas pouvoir le leur fournir (1). Une fois de plus, c'est de l'extérieur que venait un renouvellement — si contestable fût-il.

Les Parsis qui adoptèrent l'ésotérisme théosophique se rattachaient au syncrétisme d'Azar Kaivan et, d'autre part, continuaient la tradition de l'interprétation allégorique. La tendance théosophique était, chez eux du moins, tout le contraire d'une manifestation de modernisme. Elle permettait de revaloriser les rites et les croyances les plus archaïques, en les soustrayant aux instances critiques de la philologie ou du simple bon sens. Ceci lui valut l'approbation du clergé, qui voyait en elle le meilleur soutien de la foi et du rituel contre le rationalisme et le matérialisme.

En ce qui concerne la prière, par exemple, les théosophes renforçaient le camp orthodoxe attaché aux formules traditionnelles et inintelligibles : les syllabes avestiques, mystérieusement ajustées, avaient une efficacité automatique non seulement par leur sens caché, mais par la mise en mouvement, « dans l'éther », de « forces élémentaires » du bien, contre celles du mal.

Pour les dogmes, on jouissait d'une extrême liberté. Si une doctrine ne figurait pas dans la tradition, elle avait pu exister dans les parties perdues de l'*Avesta*. C'est ainsi qu'était légitimée la croyance à la métempsycose. On pouvait utiliser celle-ci à interpréter Zarathuštra comme la réincarnation d'un Amša-spand. Il n'y avait pas de limite à l'innovation ou à la déformation.

Même en se réclamant de textes, on pouvait s'écarter du *consensus* traditionnel et trahir des aspirations bien étrangères au respect de l'orthodoxie. C'est ainsi que, pour être moderne,

(1) Comme l'écrit un dastūr : « Le clergé parsi, gardien de la communauté, conservait jalousement les dogmes et la tradition, mais était incapable de les adapter à la situation contemporaine Il ne put aider la communauté dans sa crise religieuse » (Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 502).

on prétendait se défaire de la croyance à un dieu personnel et limité (Ohrmazd) en rétablissant au-dessus de lui Zurvan, principe infini et impersonnel.

Ces tendances ne pouvaient indéfiniment faire illusion aux yeux des prêtres. Dhalla, notamment, dénonce le « type nouveau d'idéologie zoroastrienne » issu de l'aberration théosophique (1). On trouvera celle-ci, de nos jours, chez un Xuršed S. Dabu, grand-prêtre à Bombay : elle colore entièrement l'exposé qu'il fait du mazdéisme dans son livre *Message of Zarathuštra*, 1956.

La foi naïve dans les dogmes mazdéens a subi un choc fatal, il y a plus d'un siècle déjà : Hoshang Jamasp Asa, cité par Haug dans la préface à l'édition du *Livre d'Ardā Vīrāf*, en 1872, p. LV, rappelait avec nostalgie le temps où, dans son enfance, les Parsis, hommes, femmes et enfants, pleuraient et gémissaient à la lecture des peines infernales.

Le spiritisme, avec la théosophie, tend à occuper le vide laissé par l'effacement des croyances traditionnelles (2). Il paraît donc indispensable que le parsisme, s'il veut survivre, se défende à la fois contre le scepticisme moderne et contre les corruptions astrologique, théosophique et spirite. Trouvera-t-il dans l'Inde et en Europe, d'où lui viennent ces dangers, la force de lutter contre eux ? La trouvera-t-il en lui-même ? L'avenir le montrera.

(1) DHALLA, *History of Zoroastrianism*, 508. Voir aussi BROWNE, *A Year amongst Persians*, 413 : la doctrine de la métempsycose, accueillie dans le *Desātīr*, a gagné les zoroastriens de Perse.

(2) Sur le spiritisme en milieu parsi : Peshotan SANJANA, *Spiritualism through Zoroastrian eyes*, cité par PERTOLD, Fulcra of spiritualism in the Zarathuštrian Religion, in *Studies... Pavry*, 386 sq. ; J. N. FARQUHAR, *Modern religious Movements in India*, New York, 1915, 84 sq. et 343 sq.

CHAPITRE VI

HISTOIRE DES ÉTUDES

Dans notre Moyen Age, le souvenir de Zoroastre persista comme celui d'un prince des mages (1). C'est à ce titre qu'il figure dans la légende de Faust : il est l'auteur d'un livre que Faust étudie avec tant de diligence qu'il mérite d'être appelé un second *Zoroastris*. Ce livre passe aux mains de son élève Christophe Wagner, qui l'étudie également (2).

L'invention de la Cabale est communément attribuée à Zoroastre. Des auteurs européens tels que Bodin, dans son *De Magorum Daemonomania*, 1581, répètent à son sujet les fables des classiques et des Pères de l'Église. A l'inverse, on pense parfois que les Perses ont dérobé leur feu sacré aux Juifs : telle est l'opinion du Bâlois Khunrath, auteur d'un *De igne magorum philosophorumque secreto, externo et visibili*, vers 1600 (3).

L'usage hellénistique d'abriter quelque ouvrage philosophique ou « scientifique » derrière l'autorité de Zoroastre fut repris à la Renaissance par Joh. Jessenius, médecin de l'empereur Rodolphe II : *Zoroaster, Nova brevis veraque de Universo Philosophia*, Wittenberg, 1593.

L'assimilation de Zoroastre aux mages-astrologues de Chaldée avait commencé chez les Gréco-Romains. Elle eut, à la veille de la Renaissance, son point culminant dans l'attribution que fit Gémisthe Pléthon des *Oracles chaldéens* à Zoroastre ou à ses disciples, puis, décidément, à Zoroastre lui-même par les copistes et éditeurs de Pléthon (4). Pléthon fit de ces écrits — où rien n'est iranien — la base de son *Compendium* des systèmes zoroastrien et platonicien. Son *magnum opus*, les *Lois*, fut même placé sous le double patronage de Zoroastre et de Platon.

(1) Monneret de Villard, *Le Leggende orientali sui Magi...*, Roma, 1952, 181 sq.
(2) Remy, *The Influence of India and Persia on the Poetry of Germany*, New York, 1901, cité par Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 311.
(3) Cf. C.-M. Edsman, *Le baptême du feu*, Upsala, 1940, 139.
(4) J. D.-G., *Western Response*, 4, n. 2.

Pléthon donna le branle à l'histoire longue et variée des relations entre l'humanisme et le christianisme. Parmi ceux qui tentèrent un compromis entre le christianisme et le platonisme, celui-ci censé dérivé de Zoroastre, nous devons citer non seulement Bessarion, Pic de La Mirandole, Marsile Ficin et Erasme, mais aussi Francescus Patricius, l'éditeur de la plus grande recension des *Oracles chaldéens*, qui écrivait que « Zoroastre, le premier, posa presque les fondations, si rudimentaires fussent-elles, de la foi catholique » (1).

Barnabé Brisson, qui publia en 1590 son *De regio Persarum principatu*, ignorait apparemment l'attribution des *Oracles* à Zoroastre, car il ne les compte point parmi ses sources. Il affirme cependant, après plusieurs Anciens, que Pythagore avait rendu visite aux mages de Perse.

L'ouvrage de Brisson appartenait à la tradition des humanistes en ceci qu'il reposait essentiellement sur les sources anciennes et traitait de la religion perse comme d'une chose du passé, sans paraître se douter qu'elle avait survécu en Perse et dans l'Inde et qu'on pouvait l'y observer comme une réalité vivante. Telle était encore, un siècle plus tard, la position de Thomas Stanley, auteur de la première grande histoire de la philosophie, avec des chapitres sur les Chaldéens et les Sabéens. Il appartenait à d'autres de comparer les sources anciennes avec les témoignages modernes sur la Perse et l'Inde.

Les voyageurs européens en Perse et dans l'Inde ont été rapidement étudiés par D. Menant dans son livre sur *Les Parsis*, 1897, et dans l'*ERE*, 9, 649. On s'en servira pour compléter les pages consacrées à ce sujet dans *The Western Response*, 1958 (2).

Quant aux sources directes sur le zoroastrisme, les petits fragments de l'*Avesta* qui étaient connus des Européens ne servaient à rien, n'étant pas déchiffrés, mais Hyde avait un *Ardā Vīrāf* persan et des compilations tardives telles que le *Zardušt Nāma*, le *Sad Dar* et le *Farhang i Jahāngīrī*.

L'*History of Philosophy* de Stanley, déjà nommée, eut une seconde édition en 1687 et fut condensée la même année dans la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc, le fameux polémiste protestant, qui devait aussi la traduire en hollandais en 1702. Ceci augmente le parfum non conformiste de l'original, dont l'auteur avait pour oncle Marsham, le fameux libre-penseur.

Dans la *Bibliotheca Orientalis* d'Herbelot, 1697, nous lisons cette notice laconique : « Les anciens Perses veulent que Zoroastre soit plus ancien que Moïse, et il y a des Mages qui prétendent même qu'il

(1) *Western Response*, 4, n. 4.

(2) J'ai par erreur, *Western Response*, 6 et n. 2, confondu deux ouvrages : l'un du P. Raphaël du Mans, *L'Estat de la Perse*, 1660, l'autre de S. N. Sanson, sous le même titre, 1694.

est le même qu'Abraham et qui l'appellent souvent Ibrahim Zardušt. » La portée de cette prétention pour l'apologétique chrétienne n'est pas relevée.

Une attitude ouvertement anti-chrétienne était celle de gens comme Marsham dans son *Chronicus Canon Egyptiacus*, Londres, 1672, ou John Spencer, dont la *Dissertatio de Urim et Thummim* fut publiée à Cambridge en 1670. Selon eux, les coïncidences étaient dues au fait que les Juifs avaient emprunté aux peuples voisins. Il est probable, comme l'a montré Dupront dans son livre *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, 1930, que tels étaient les adversaires contre lesquels Huet écrivait sa *Demonstratio*.

La priorité de Moïse avait été revendiquée, au contraire, par Joh. Henr. Ursinus, auteur d'un *De Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto, Sanchoniathone phoenicio eorumque scriptis et aliis contra mosaicae scripturae antiquitatem*, publié à Nuremberg en 1661 (1).

Pierre-Daniel Huet, évêque d'Avranches, dans sa *Demonstratio Evangelica*, parue trois ans plus tôt, reprend le vieux problème : comment se fait-il que des religions païennes aient des traits communs avec le judaïsme et le christianisme ? Les Pères de l'Église Justin, Athénagore, Clément et Origène avaient essayé de montrer que le paganisme ou bien conservait quelque chose d'une révélation primitive, ou bien avait emprunté au judaïsme : ils pensaient que l'un et l'autre arguments faciliteraient la conversion de païens. Au XVII^e siècle, siècle d'intense controverse religieuse, nous trouvons Grotius disant : « Nulla est causa cur inter impossibilia habeatur restitutio dissoluti corporis, cum viri eruditi, Zoroaster apud Chaldeos, Stoici prope omnes, et inter Peripateticos Theopompus, eam et fieri posse et futuram crediderunt. »

Huet ranimait généralement les arguments des Pères, se bornant à y ajouter beaucoup de témoignages tirés de tous les peuples et de tous les temps. Le danger de cette position apparut bientôt à Bossuet, qui écrivit : « J'en ai vu qui disaient que si l'on trouve tout dans les livres des payens, on reprochera au christianisme de n'avoir rien appris au genre humain. »

Le grand livre de Hyde, *De vetere religione Persarum*, Oxford, 1700, est le premier essai de synthèse sur le sujet. Fondé sur toutes les sources accessibles à ce moment, il marque une époque et devait influencer toutes les recherches subséquentes. Il reflète aussi toutes les idées antérieures sur Zoroastre et représente éminemment, en outre, la mentalité du XVII^e siècle (2).

Hyde et Anquetil sont séparés par deux événements d'importance fondamentale : l'un fut, bien sûr, la découverte de l'*Avesta*

(1) Il cite un Joh. Bisselius, que je ne connais pas autrement.
(2) *Western Response*, 10 sq.

par Anquetil lui-même ; l'autre fut la révolution intellectuelle qu'on a récemment appelée la Crise de la conscience européenne (Paul Hazard) et qui rendit le siècle de Voltaire si différent du siècle de Bossuet.

Alors que le traité de Hyde est l'œuvre d'un apologiste, d'un homme pour qui tout, dans l'histoire humaine, gravite autour du christianisme, Anquetil, quoique fidèle catholique et peut-être non moins religieux que le clergyman d'Oxford, prétend dans la préface à son *Zend-Avesta* n'avoir qu'un seul intérêt : l'homme. Anquetil était de son temps, un temps caractérisé par la laïcisation de la connaissance et un retour à l'idéal humaniste de la Renaissance.

Avant les œuvres de Voltaire et l'*Encyclopédie* de Diderot, le *Dictionnaire* de Bayle, probablement le plus grand livre qui ait paru dans la première moitié du XVIII^e^ siècle, était très représentatif de la nouvelle attitude. Bayle, qui étudia spécialement le manichéisme et introduisit en français le mot *dualisme*, forgé en latin par Hyde, vit la faiblesse de l'argumentation de ce dernier sur le prétendu monothéisme des zoroastriens. On pouvait expliquer comme suit le témoignage de Šahrastānī sur la suprématie d'Ohrmazd : « Les sectateurs de Zoroastre ont charitablement prêté à leurs réformateurs, dans leur propre intérêt, la doctrine selon laquelle le principe mauvais a été créé par Dieu. Ils ont fait cela depuis qu'ils furent soumis à la dure règle des mahométans qui les abhorrent et les appellent idolâtres et adorateurs du feu. Ils voulaient éviter de s'exposer encore plus à leur haine et à leurs insultes. »

L'attaque de Bayle contre Hyde allait être reprise par l'abbé Foucher. Dans l'intervalle, Hyde fut fidèlement suivi en Angleterre par Prideaux, doyen de Norwich, qui, dans son *Histoire des Juifs*, 1715-1718, consacra un chapitre à la religion perse (1).

Parallèlement à cette lignée Hyde-Prideaux-Anquetil, nous pouvons en tracer une autre, allant de Bayle à Voltaire par A. M. Ramsay.

La publication de l'*Avesta* d'Anquetil en 1771 ne put ni diminuer la vigueur de Foucher ni détourner le cours de ses raisonnements. Dans son article de 1777, *Supplément au traité historique de la religion des Perses*, il voit bien la contradiction entre le zurvanisme de Théodore de Mopsueste et le dualisme de l'*Avesta* et du *Bundahišn*, où les traces du prétendu dieu suprême sont en effet bien rares. Mais, comme nous verrons, Anquetil-Duperron se heurtait à la même difficulté.

Avant même qu'Anquetil pose le pied sur le sol indien, Voltaire était entré dans l'arène idéologique ; dans son *Essai sur les mœurs*, 1756, il admet, comme Foucher et d'autres, qu'il y eut un second Zoroastre. Mais la principale raison de son intérêt pour l'un et l'autre prophètes est qu'ils lui fournissent une arme contre le christianisme,

(1) *Western Response*, 12 sq.

pour écraser l'infâme. Moïse n'était pas unique : la vérité pouvait se trouver dans une tradition non chrétienne. La *Demonstratio evangelica* de Huet, ce méticuleux catalogue de ressemblances entre paganisme et christianisme, faisait *boomerang*, dans le sens prévu par Bossuet, et défiait le monopole ecclésiastique de la vérité au bénéfice de la « religion naturelle ».

Le départ d'Anquetil pour l'Inde fit naître de grands espoirs dans les rangs des philosophes. Ce chapitre a été traité de main de maître par Raymond Schwab dans sa *Vie d'Anquetil-Duperron*, Paris, 1934. Je puis donc être très bref sur ce sujet. Anquetil, dans ses lettres d'Inde et à son retour, détruisit peu à peu ces espérances en refusant de rien voir dans l'Avesta qui pût être utilisé contre le christianisme. Voltaire, Grimm et Diderot en furent visiblement déçus. Dans l'article « Zoroastre » de son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire insista sur le *courage* d'Anquetil et sur la *compétence* de Hyde. Et il se vengea de sa déception en écrivant son impertinent paragraphe sur « l'abominable fatras que l'on attribue à ce Zoroastre », phrase trop fameuse pour devoir être citée tout au long. Pourtant, ajoute-t-il, « on parle beaucoup de Zoroastre et on en parlera encore ». En effet !

Je puis aussi passer brièvement sur les attaques dirigées d'un autre côté contre Anquetil : l'Angleterre était certainement irritée de voir le célèbre Hyde perdre sa souveraineté sur les études iraniennes. Il fallut à peu près trente ans pour que cesse la dernière résistance à l'authenticité de l'Avesta (1).

Pendant ce temps, l'attitude de Voltaire ou de Diderot allait survivre sans changement essentiel (2) : pour un Gœthe dans son *Parsi Nameh* (*West-östlicher Diwan*, avec des *Notes sur les anciens Perses*), pour un Heinrich von Kleist exhortant ses compatriotes à la liberté, en 1810, par une *Prière de Zoroastre* (3), pour un Byron dans *Childe Harold*, pour un Wordsworth dans l'*Excursion*, la religion perse resta le modèle d'une religion naturelle, raisonnable, corrompue ensuite par le fanatisme des prêtres.

Richter écrivait en 1819, dans son *Christentum und die älteste Religion des Orients*, que les principales doctrines du christianisme avaient déjà été toutes énoncées dans l'Inde et en Perse. La même année, Keats écrivait en 1819 à son frère et à sa sœur : « It is pretty

(1) En Allemagne, les résultats d'Anquetil avaient été immédiatement acceptés, grâce à la traduction de son œuvre par Kleuker, Riga, 1776-1777, et à des études ultérieures par Kleuker et d'autres. Cf. Werner Schütz, *Die Bedeutung J. F. Kleukers für die persische Religionsgeschichte*, Bonn, 1927 (Inaugural-Dissertation).

(2) Voir aussi de Pastoret, *Zoroastre, Confucius et Mahomet*, 1787 ; Volney, *Les ruines*, 1791, etc. Zoroastre figurait aussi parmi les héros du *Dictionnaire des Athées* de Sylvain Maréchal, 1800, et comme Sarastro dans *La flûte enchantée* de Mozart.

(3) Voir Schaeder, *Gott u. Mensch in der Verkündigung Zarathustras*, réimpr. dans *Der Mensch in Orient u. Okzident*, 1960, 83.

generally suspected that the Christian scheme has been copied from the ancient Persian and Greek philosophers... Seriously I think it probable that this system of soul-making may have been the parent of all the more palpable and personal schemes of Redemption among the Zoroastrians, the Christians, and the Hindoos (1). » Shelley fit entendre une note plus personnelle dans son fameux discours de la Terre du *Prométhée déchaîné* :

Ere Babylon was dust,
The Magus Zoroaster, etc. (2).

D'autre part, la tendance survécut dans le sillage de l'encyclopédisme à trouver une origine iranienne au christianisme ou, comme le dit Schaeder : « Avec la connaissance de l'Avesta surgit la tentation de chercher dans la religion iranienne les sources cachées du christianisme primitif. Déjà Lessing, dans son *Erziehung des Menschengeschlechts*, n'avait pu se défendre contre cette tentation ; Herder y succomba, et jusqu'à nos jours elle exige régulièrement ses victimes (3). »

L'Avesta ne devint réellement accessible que grâce à la découverte du sanskrit et des liens qui unissaient cette langue à celle de l'Avesta.

Bopp fut le premier à noter la connexion entre l'avestique *daēva* et le sanskrit *deva*, entre l'av. *ahura* et le skr. *asura*. La notion d'une origine commune des civilisations d'Iran, d'Inde, etc., donna des résultats intéressants, quoique prématurés, chez J. Rhode, *Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem*, 1820, et chez Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, 1819-1821 (4), etc., où était affirmée l'origine iranienne de toute culture. Mais le premier savant qui ait combiné la connaissance directe des textes originaux avec un désir de synthèse historique fut Martin Haug (5). De la masse de l'Avesta il isola les *gāthās* comme les seuls ouvrages attribuables à Zoroastre et il en fit la base d'une nouvelle estimation de la doctrine du prophète : il fit une distinction entre le monothéisme du prophète et les vues dualistes reflétées dans des écrits postérieurs tels que le *Vidēvdāt*, ainsi qu'entre sa théologie, qui était monothéiste, et sa philosophie spéculative, dua-

(1) Cité par J. Moffatt, *Hibbert Journal*, 1903, 763 sq.
(2) Cf. *The Western Response*, 16.
(3) Schaeder, *Goethes Erlebnis des Ostens*, Leipzig, 1938, 134. Karaka, *History of the Parsis*, II, 215 sq., cite, sur la religion perse, les jugements favorables de l'évêque Meurin, de Forbes, Gibbon, Hanway, Sir John Malcolm, Sir William Ouseley, le capitaine J. Pope, Niebuhr, Butler et Rollin. — Michelet, dans sa *Bible de l'humanité*, rend hommage aux zoroastriens restés en Iran.
(4) Goerres, dans sa *Mythengeschichte*, citée par Creuzer, avait tracé un joli parallèle des dogmes et formes des religions de l'Iran et de l'Inde.
(5) V. Götz von Selle, Martin Haug in Poona, in *Oriental Studies... Pavry*, 1933, 450 sq.

liste. Cette dernière distinction lui permit d'affirmer qu' « un esprit mauvais séparé, de même puissance qu'Ahuramazda et toujours opposé à lui, est entièrement étranger à la théologie de Zarathuštra » (1).

Quant aux deux esprits créateurs, « ils forment seulement deux parties de l'Etre Divin. Mais, au cours du temps, cette doctrine du grand fondateur fut changée et corrompue, par suite d'incompréhension et de fausse interprétation. Spentomainyush fut pris pour un nom d'Ahuramazda lui-même, et alors, naturellement, Angromainyush, en se séparant entièrement d'Ahuramazda, fut regardé comme le constant adversaire d'Ahuramazda ; ainsi se constitua le dualisme de Dieu et du Diable. Chacun des deux esprits fut considéré comme un maître indépendant essayant de détruire la création de l'autre, et ainsi tous deux furent constamment en guerre. Ce dualisme se constate le mieux dans le premier *fargard* du *Vidēvdāt* », tandis que, d'autre part, l'ancien paganisme aryen se réaffirmait dans les *Yašts*. Ce dualisme provoqua à son tour une réaction sous la forme d'un nouveau monothéisme, à savoir le zurvanisme, croyance commune au temps des Sassanides.

Cette théorie ne fut pas seulement adoptée avidement par les Parsis, auxquels elle fut exposée en une conférence faite à Poona en 1861, parce qu'elle semblait défendre leur monothéisme originel contre l'accusation de Wilson, mais de plus elle devint classique en Europe.

La philologie iranienne était fondée. Elle allait accumuler des résultats positifs ; mais, en marge de cette nouvelle discipline, Zoroastre continuait à intéresser le public, pour des raisons diverses, mais à en être mal connu.

Il est significatif que la seule œuvre littéraire qui l'appelle par son vrai nom, l'*Also sprach Zarathustra* de Nietzsche, 1885-1887, présente de lui une image qui est presque exactement l'opposé de la vérité. Ceci était délibéré de la part de Nietzsche, qui n'ignorait nullement le vrai Zoroastre, mais désirait se faire de lui un prête-nom. Le public, cependant, ne vit pas la différence et l'énorme ironie de Nietzsche fut gaspillée. Nous avons à ce sujet sa propre confession désenchantée, dans *Ecce Homo* :

« On ne m'a pas demandé, on aurait dû me demander ce que signifie précisément dans ma bouche, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de Zarathustra : car ce qui fait de ce Perse une figure monstrueusement unique dans l'histoire est justement le contraire de cela. Zarathustra a vu le premier, dans le combat du bien et du mal, le véritable moteur des choses : la traduction de la morale en métaphy-

(1) *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis*, 2e éd., par West, 1878, 303.

sique, comme force, cause, but en soi, est son œuvre » (p. 117 de l'édition Insel) (1).

Pourtant, dans une note moins connue, écrite vers la fin de sa carrière, Nietzsche a justifié autrement son « utilisation » de Zarathuštra (2) : il cherchait depuis longtemps un nom à l'idéal humain qu'il avait entrevu dès sa jeunesse et qu'il pensa d'abord, sous l'influence de Hölderlin, appeler Empédocle ; mais enfin il lui fallut faire à un Perse cet honneur : « Les Perses ont, les premiers, pensé l'histoire comme un tout, comme une succession de développements dont chacun est présidé par un prophète, pour une durée de mille ans. »

Ailleurs, il écrit encore : « Zarathustra est plus véridique qu'aucun autre penseur. Sa doctrine, et elle seule, a la véracité pour vertu suprême. Dire la vérité et bien tirer de l'arc, voilà la vertu perse. »

Quoi qu'il en soit, Zoroastre fut employé à émanciper du christianisme l'homme moderne. C'était dans la tradition voltairienne (3).

La philologie iranienne eut son mot à dire dans les disputes entre les « écoles » qui dominèrent successivement la science des religions. C'est ainsi que James Darmesteter, dans son *Ormazd et Ahriman*, 1877, adopta sans réserves la méthode « naturaliste » de Kuhn et de Max Müller et crut prouver que Zoroastre était une personnification de l'orage. Après ce péché de jeunesse, il abandonna l'école étymologique ou védisante pour l'école traditionnelle ou historique (4) et finit par produire non seulement sa monumentale traduction de l'Avesta, mais aussi une théorie sur son origine et sa composition (5), à laquelle presque personne ne crut : le système d'entités abstraites entourant Ahura Mazdā lui rappelait si fort le néo-platonisme que les *gāthās* devaient être des faux, composés à basse époque sous l'influence de juifs hellénisants, tel Philon d'Alexandrie.

C'était une variante inattendue de la théorie d'une influence sémitique sur le mazdéisme, théorie qui, énoncée par Spiegel dans son *Eranische Alterthumskunde*, Leipzig, 1872, allait être reprise par Mgr de Harlez et, enfin, par Pettazzoni dans sa *Religione di Zarathuštra*,

(1) « Je ne sais pourquoi, m'écrit le P. de Menasce, personne ne semble s'intéresser au fait que Lou Salomé, après avoir refusé d'épouser Nietzsche, l'inventeur du faux Zarathuštra, épousa un des pères du vrai, Andreas. »

(2) E. Abegg, Nietzsches Zarathuštra und der Prophet des alten Iran, in *Conférences prononcées à Genève en 1944*, 64 sq., où est poursuivi le parallèle entre le Zarathuštra de Nietzsche et l'autre. La note en question est publiée au tome 14 des *Werke*, 303, n° 117.

(3) La sympathie du positivisme pour la religion iranienne se voit déjà chez le père de John Stuart Mill, selon lequel l'explication du problème du mal donnée par Zoroastre n'avait pas encore été mise à l'épreuve (cité d'après M. N. Dhalla, *Indo-Iran. Studies... Sanjana*, 1924, 116).

(4) *Zend-Avesta*, I, viii sq. : « Histoire des études zoroastriennes ».

(5) *Ibid.*, vol. III, iii sq.

Bologne, 1920 (1). Tandis que, pour Darmesteter, le monothéisme (tel qu'il est illustré dans les inscriptions achéménides) et le dualisme sont tous deux antérieurs, en Iran, à l'influence sémitique, les trois autres savants s'accordent pour faire dériver le monothéisme de Palestine.

F. Spiegel essaya de montrer que les Hébreux avaient donné à l'Iran non seulement l'idée de Dieu mais aussi leur notion de création *ex nihilo*, le rôle du nombre six dans la création, le déluge. (Inversement, ils avaient reçu de l'Iran leur Paradis et leur Arbre de Vie) (2). De Harlez, suivi par Pettazzoni, restreignit la prétendue source d'influence aux grands prophètes juifs, dont le message était supposé avoir atteint, si indirectement que ce fût, Zoroastre.

Cette vue avait un corollaire quasi automatique concernant l'originalité de Zoroastre. S'il avait reçu des prophètes juifs leur massif monothéisme, il ne pouvait avoir inventé que le dualisme. Mieux, son attitude, si elle était en rien originale, pouvait le mieux se comprendre comme « a protest against monotheism » (3).

La théorie d'une telle influence hébraïque sur l'Iran a maintenant cessé d'être soutenable, depuis qu'il est apparu que Zoroastre avait vécu en Iran oriental, sans contact avec l'Ouest. Il est donc devenu très improbable que le monothéisme juif ait influencé la naissance du zoroastrisme.

Dans les dernières années du siècle, il faut signaler Tiele et Justi (4).

Le tournant du siècle fut marqué par l'achèvement des *Sacred Books of the East* et la publication par F. Cumont des *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899, par le livre de Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York, 1898, avec une collection, due à L. Gray, de tous les passages classiques relatifs au prophète ; et, surtout, par la publication de trois ouvrages inestimables, l'édition de l'*Avesta* par Geldner, Stuttgart, 1886-1895, le *Grundriss der iranischen Philologie*, Strasbourg, 1895-1904, et le dictionnaire de Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1904, qui dotèrent l'étude de la religion iranienne de presque tous les meilleurs instruments possibles. On aurait pu s'attendre, par conséquent, à des progrès considérables. Au contraire, il s'ensuivit pendant plusieurs années une période qu'on pourrait appeler de consolidation. Dans sa revue de la religion iranienne, 1900-1910, publiée dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 1914, Lehmann déplorait que l'étude du mazdéisme n'eût pas de maître reconnu : il déniait cette qualité même

(1) Pettazzoni a abandonné cette vue dans ses études ultérieures sur le monothéisme. V. ses *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954.
(2) *Eran. Alterth.*, II, 449 sq.
(3) La formule est de Henning, *Zoroaster*, 46, qui cependant me dit n'avoir pas lu Spiegel, *Er. Alt.*, II, vi.
(4) *Western Response*, 25.

à Bartholomae, qui n'avait pas, disait-il, le sentiment des problèmes théologiques. (La contribution de Jackson au *Grundriss* était plutôt décevante aussi, par son absence de problèmes.)

Le livre de Moulton, *Early Zoroastrianism*, n'avait pas encore paru. L'Américain L. Mills se donnait une peine superflue pour réfuter la théorie de Darmesteter.

Pendant ce temps, l'*Encyclopaedia of Religion of Ethics*, cet ultime monument d'un temps peut-être à jamais révolu, commençait à paraître et offrait une importante collection d'articles sur la religion iranienne. Mais l'attention des chercheurs était plutôt détournée vers les textes moyen-iraniens, principalement manichéens de contenu, à cause des découvertes d'Asie centrale ; l'exception la plus notable étant la nouvelle traduction des *gāthās* par Andreas et Wackernagel.

Dans son *Early Zoroastrianism*, London, 1913, Moulton insista sur le monothéisme de Zoroastre, attribuant aux Mages de Médie (comme Nyberg allait le faire) le dualisme radical qui caractérise le zoroastrisme à partir de l'Avesta récent. Il étudia spécialement la relation particulière d'Ahura Mazdā avec les Aməša Spəntas. Il insista, comme l'avait fait Jackson, sur la doctrine du libre choix. Finalement, il consacra un chapitre (modéré) aux relations entre le zoroastrisme et Israël. Son dernier livre, *The Treasure of the Magi*, parut après sa mort, en 1917. Il l'avait écrit non seulement en savant, résumant les résultats d'*Early Zoroastrianism*, mais en missionnaire chrétien, qui avait acquis, dans l'intervalle, une connaissance directe des Parsis dans l'Inde. A cet égard, il renouvelait la célèbre entreprise de Wilson. Mais, alors que son prédécesseur s'était ingénié à gagner les Parsis en leur montrant l'absurdité de leur religion, Moulton travailla d'après le principe de l'Évangile : « Je ne suis pas venu pour détruire mais pour accomplir », et essaya de représenter le christianisme comme le couronnement du zoroastrisme.

L'étude que fit E. Reuterskiöld de la position de Zoroastre dans l'histoire des religions, *Zarathuštras Religionshistoriska Ställning*, attira peu l'attention, sans doute à cause de sa date de publication (décembre 1914). L'auteur, qui avait précédemment étudié la culture laponne, insistait sur l'aspect social de la réforme de Zoroastre, qu'il interprétait comme étroitement associée à l'adoption de la vie sédentaire. Pour le reste, son livre, fondé sur des années d'étude des meilleures autorités, depuis le *Zoroaster* de Jackson et le livre de Lehmann, *Zarathuštra, en bog om Persernes gamle tro*, Copenhague, 1899-1902, jusqu'aux *gāthās* de Bartholomae, fut dans une large mesure devancé par l'ouvrage de Moulton.

En 1916, l'étude de B. Geiger, *Die Aməša Spənta's*, Wien, posait amplement le problème de la nature et de l'origine de ces entités.

En 1918, Bartholomae donna enfin sa propre synthèse sur le

zoroastrisme, dans sa conférence *Zarathuštra's Leben und Lehre*, publiée à Heidelberg en 1924. Il énonça la théorie, qu'il admettait ne pouvoir appuyer de citations des *gāthās*, selon laquelle la réforme de Zoroastre s'était développée en trois étapes. Dans la première, le prophète avait eu la révélation du monothéisme et avait commencé à le prêcher dans son pays natal, en Médie. Puis, rencontrant une certaine résistance, il avait dû faire une place au mal dans son système et élaborer la théorie des deux principes. Enfin, il avait dû fuir en Iran oriental, pays moins avancé, encore principalement nomade, où il avait connu le succès en introduisant la vie sédentaire.

Meillet, dans la dernière de ses *Trois conférences sur les gāthās de l'Avesta* faites à Upsal en 1924 (et publiées l'année suivante), insistait sur le caractère social de la réforme de Zoroastre. Le sacrifice sanglant, auquel il s'opposait, était clairement l'affaire de chefs riches, car c'était un instrument de leur pouvoir. Zoroastre prêcha pour les pauvres, pour les pasteurs opprimés. Cela explique le caractère abstrait de la nouvelle théologie. Le cultivateur, dit Meillet, ne s'intéresse pas à une « aristocratie » de dieux qui sont loin de lui ; il ne pense qu'à la « démocratie » des forces qui peuvent le servir ou lui nuire. Mais puisque la justice est impossible en ce monde, on annonce que la rétribution est réservée à l'après-mort.

Sa conclusion, que l'on croirait inspirée par la théorie marxiste de la religion, fut écartée par O. von Wesendonk dans son livre *Das Wesen der Lehre Zarathuštras*, publié en 1927 (1).

Finalement, il est intéressant de noter que Wesendonk discute aussi le problème zurvaniste. L'importance du zurvanisme avait été récemment mise en lumière par Junker, Schaeder et d'autres (2), peut-être en partie sous l'impulsion de la théorie, énoncée par Eisler dans son *Weltenmantel und Himmelszelt*, München, 1910, d'une influence iranienne sur la religion grecque du Temps. Le problème du zurvanisme fut aussi traité, brièvement, par Christensen dans son *Etude sur le zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhague, 1928, ouvrage par ailleurs consacré à établir une chronologie relative des *Yašts*.

Benveniste, dans ses conférences Katrak de 1926, publiées trois ans plus tard sous le titre de *The Persian Religion according to the chief Greek texts*, Paris, 1929, distingua entre zurvanisme et mazdéisme dans les témoignages classiques sur l'Iran. Son petit livre est caractérisé tout au long par une méthode qui aurait, dans l'Antiquité,

(1) *Western Response*, 29. — Interprétation marxiste de la réforme de Zarathuštra : Abaev, *Arch. Or.*, 1956, 23 sq.

(2) JUNKER, *Ueber den iranischen Ursprung der hellenistischen Aionvorstellung*, 1922 ; SCHAEDER, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, 1927 ; ALFARIC, Zoroastre avant l'Avesta, *RHR*, 1921, 1 sq. (réfuté *ibid.*, 1922, 1 sq.) ; BLUE, The zervanite system, *Indo-Iranian Studies... Sanjana*, Bombay, 1925, 61 sq.

placé son auteur parmi les χωρίζοντες. Tandis que ses prédécesseurs, parmi lesquels Clemen, éditeur des *Fontes religionis persicae*, Bonn, et auteur de *Die Griechischen und Lateinischen Nachrichten über die Persische Religion*, 1920, s'efforçaient d'harmoniser tous les témoignages en un seul tableau d'ensemble, Benveniste les tenait séparés en postulant autant de religions qu'il lui en paraissait nécessaire. Hérodote renseignait sur le paganisme iranien, les inscriptions achéménides sur un culte d'Ahuramazda non touché par le zoroastrisme (position déjà adoptée par Meillet) ; le zoroastrisme était décrit par Théopompe et Plutarque, qui paraissaient avoir aussi connu le zurvanisme, lequel faisait l'objet de la notice de Strabon.

A propos de ce livre, Christensen posa la question, dans le *Monde oriental* de 1931 : « A-t-il existé une religion zervanite ? »

La tendance au morcellement, illustrée par Benveniste, allait l'être dix ans plus tard dans le livre de Nyberg au titre significatif de *Die Religionen* (au pluriel) *des alten Iran*, 1937-1938 (1). Mais, avant d'en arriver à ce livre et aux autres ouvrages de Nyberg, nous en avons quatre autres à mentionner, d'un caractère plus ou moins synthétique.

Les Conférences de Meillet donnèrent l'élan aux recherches de Maria Wilkins Smith, *Studies in the Syntax of the Gāthās of Zarathuštra*, Philadelphia, 1929, qui, outre une translitération et un mot-à-mot, énoncèrent une théorie des Amə̄ša Spəntas comme « aspects » d'Ahura et « vertus » de l'homme, à peu près selon la ligne déjà suivie par Hübschmann, *Ein Zoroastrisches Lied*, 1872, et par Moulton.

L. H. Gray, dans ses conf. Katrak, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay, 1929, cherche à donner un répertoire détaillé de références aux sources, tant iraniennes qu'étrangères, et aux interprétations modernes. Mais son livre est une collection de petites monographies sur tous les dieux et démons zoroastriens, plutôt qu'une synthèse.

Lommel, dans *Die Religion Zarathuštras*, Tübingen, 1930, donna un tableau systématique (peut-être trop), en discutant les vues de ses prédécesseurs, mais sans références précises à leurs travaux.

L'exposé de Christensen *Die Iranier* (dans le *Handbuch der Altertumswissenschaft*), München, 1933, est, comme le livre de Lommel, un tableau d'ensemble et il donne, comme Gray, des références aux études modernes. Mais il s'arrête à la fin de l'époque achéménide.

Pour en revenir à Nyberg, ses Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, *JA*, 1929 et 1931, contribuèrent de façon décisive à l'étude du zurvanisme en isolant les survivances zurvanistes dans le *Bundahišn*. Il mit en relief à la fois l'ancienneté du zurvanisme et sa prédominance à l'époque sassanide. — Dans le même

(1) Texte suédois, 1937 ; trad. allem., Leipzig, 1938.

sens, Christensen arriva, dans son livre *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1936, à la conclusion que les Sassanides étaient zurvanistes et qu'à la conquête arabe seulement, une réaction s'était produite, comportant la suppression de la plupart des portions zurvanistes des textes sacrés.

Nyberg travailla plusieurs années à son grand livre. Cet ouvrage très personnel et « dynamique » est caractérisé par l'usage qui y est fait, sur deux points principalement, de la comparaison ethnographique. S'appuyant sur les recherches des ethnologues suédois et de Pettazzoni, Nyberg soutint que l'Iran devait avoir partagé avec la plupart des peuples archaïques la croyance en un grand dieu qui, après avoir créé l'univers, s'était retiré dans un état d'altière indifférence. Zurvan avait été un tel dieu, depuis des temps très primitifs, spécialement dans l'Ouest de l'Iran. Ahura Mazdā en avait été un autre dans l'Est — bien avant la naissance de Zoroastre — et en Perse. Cette ligne de recherches fut bientôt poursuivie par deux disciples de Nyberg, G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsala, 1938, et S. Wikander, *Vayu*, Upsala, 1941.

Nyberg avait quelque chose de neuf à dire sur Zoroastre. C'était le second point sur lequel il faisait usage de l'ethnographie. Deux études, parues simultanément en 1935, paraissent l'avoir poussé à considérer Zoroastre à la lumière du chamanisme. L'une était une dissertation d'Upsal par D. Strömbäck, *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*, dans lequel le chamanisme était attelé à l'explication du *siðr*, c'est-à-dire de la divination dans les vieilles sagas norroises ; l'autre était un article par le savant suisse Meuli, *Scythica*, publié dans la revue *Hermès*, qui interprétait la coutume scythe de se baigner dans les vapeurs de chanvre, telle que la rapporte Hérodote, 4, 75, à la lumière des descriptions modernes du chamanisme. Nyberg vit en ceci la clé des *gāthās* : il ne lui restait qu'à prouver par ces textes que Zoroastre avait été une espèce de chamane.

De plus, Nyberg combinait avec ce point de vue ethnographique une nouvelle et hardie application de la méthode analytique que Christensen avait fait porter sur les *Yašts*, dans l'espoir de reconstituer le milieu historique de Zoroastre, les circonstances et les phases de son activité. Zoroastre apparaissait non tellement comme un réformateur que comme un défenseur de la tradition de sa communauté gāthique contre les empiétements d'une tribu voisine, plus révolutionnaire, la « communauté de Mithra ».

Il faut signaler ici qu'une autre tentative fut bientôt faite, partiellement en protestation contre celle de Nyberg, pour placer Zoroastre dans un milieu concret, cette fois dans la pleine lumière du règne achéménide : ressuscitant, après Hertel, la vieille identification, mentionnée par Ammien Marcellin, de Vištāspa, protecteur de Zoroastre, avec son homonyme le père de Darius, E. Herzfeld, talentueux archéo-

logue, découvreur et déchiffreur, construisit avec une étonnante obstination ce qui ne nous paraît guère qu'un roman très savant : *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947.

Les deux tentatives allaient être l'objet des spirituelles critiques de Henning dans ses conférences Katrak, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor ?*, London, 1951.

Il faut cependant se garder d'une attitude purement négative, au moins en ce qui concerne Nyberg. En fait, la récente étude de Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Numen, 1955, est en grande partie une défense des idées de son maître, sous la forme atténuée qu'il leur a donnée dans l'*Illustreret Religionshistorie* de Pedersen, Copenhague, 1948. Il était très utile, notamment de combattre la tendance à juger Zoroastre soit comme un philosophe de type grec, soit comme un réformateur social de type moderne.

Mais un progrès plus décisif encore vint d'une autre direction. La mythologie comparée était tombée en discrédit il y a environ quatre-vingts ans, par ses propres excès, et avait cédé la place à la recherche ethnographique, grâce principalement à Andrew Lang.

Il appartenait à des savants comme Lommel, ou comme Güntert dans *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, de faire revivre la méthode en la combinant avec certains résultats de sa rivale la méthode ethno-sociologique. Dans cette nouvelle forme, elle ne comparait plus tant les mots que les idées ou les pratiques, et elle prenait soin, d'autre part, de distinguer toujours entre les faits universels, que l'enquête ethnologique avait révélés tels, et les faits limités aux peuples indo-européens et, par conséquent, seuls utilisables dans la reconstruction.

Le principal représentant de la méthode fut et demeure G. Dumézil. Dès ses premiers livres, *Le festin d'immortalité*, 1924, et *Le crime des Lemniennes*, même année, on voit combinées la linguistique indo-européenne et la socio-ethnologie. Ces livres provoquèrent une réaction de la part de Benveniste dans une étude, écrite en collaboration avec L. Renou, *Vṛtra et Vṛθragna, Etude de mythologie ino-iranienne*, 1934, sous la devise : « Mythologie comparée si l'on veut, mais d'abord, mythologie séparée. »

Dumézil n'a pas cessé, depuis vingt-cinq ans, de poursuivre l'application et le raffinement de sa méthode. C'est en 1945, par son livre *Naissance d'archanges*, qu'elle porta ses fruits dans le domaine iranien, en interprétant, presque au complet, la série des entités zoroastriennes. De nombreux livres et articles, soit de Dumézil lui-même, soit de savants ralliés à ses vues, tels Wikander, Barr, etc., ont, depuis lors, étendu et confirmé cette découverte, qu'ont d'autre part combattue Gershevitch, Lentz et Thieme. L'état du problème en 1952 est exposé par Dumézil, dans *Les dieux des Indo-Européens* ;

en 1958, dans *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, 1948, a été écrit sous l'impulsion de ces idées. *Ormazd et Ahriman*, 1953, du même, est une brève esquisse du présent livre. *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958, est le texte de conférences Katrak où est retracée l'histoire des idées occidentales concernant le prophète iranien. Du même encore, *Symbolik des Parsismus*, 1961, fasc. 8 de la *Symbolik der Religionen*, Stuttgart.

Les principaux ouvrages parus encore sont ceux de Bailey, Wikander, Zaehner, Bianchi, Widengren, Menasce, Molé, Barr, Gershevitch, Humbach, Bausani, Vermaseren et Hinz.

Bailey, dans ses *Katrak lectures* de 1936, publiées en 1943 sous le titre de *Zoroastrian Problems in the 9th Century Books*, Oxford, ramenait sur le mazdéisme sassanide et ultérieur l'attention des savants, qui en avait été trop détournée par les découvertes manichéennes. Ce mouvement de restauration allait être fortifié par la mise au jour des inscriptions sassanides de la Ka'ba i Zardušt, dont une édition provisoire a été donnée par Sprengling, *Third Century Iran*, Chicago, 1953.

Wikander, *Die Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946, par des analyses littéraires et historiques, tente de reconstruire l'histoire du culte d'Anāhitā et la formation de la tradition religieuse sous les Sassanides.

Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955, traite le problème zurvaniste en reconstituant les théologies zurvanistes d'après toutes les sources d'époque sassanide ou musulmane. L'auteur a ensuite entrepris de donner pour le zoroastrisme orthodoxe un pendant à son livre sur le zurvanisme. Outre ses *Teachings of the Magi*, 1956, traductions de textes pehlevis avec introductions, on a maintenant son gros volume *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961. Mais le *Twilight* y est bien meilleur que le *Dawn*.

U. Bianchi, *Zaman i Ohrmazd*, Torino, 1958, est presque entièrement consacré à une réfutation de Zaehner, ainsi que des vues exprimées par Widengren sur le même sujet.

G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden, 1955, résume notamment, sous forme systématique, les résultats d'ouvrages, publiés ou à paraître, du même auteur, tels *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsala, 1938, *Religionens Värld*, Upsala, 2, 1952, *Iranische Geisteswelt*, 1961, etc.

J. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne : le Dēnkart*, 1958, est le texte de conférences Katrak faites en 1946 et consacrées principalement aux livres 3, 4 et 5 de cet ouvrage. Le P. de Menasce se consacre, avec ses élèves, à la renaissance, amorcée par Bailey, des études sur le mazdéisme médiéval.

L'un de ces élèves, M. Marian Molé, dans sa thèse soutenue en

Sorbonne en 1958, Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne, à paraître dans *Ann. du Mus. Guimet*, a formulé hardiment et en termes neufs les grandes questions du développement religieux de l'Iran.

Pour ce qui concerne l'Avesta seulement, une excellente synthèse a été donnée en 1954 par K. Barr, *Avesta* (en danois).

Gershevitch, dans *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959, et Thieme, *Mitra and Aryaman*, Yale, 1959, ont tenté, indépendamment l'un de l'autre mais dans la ligne tracée par Lüders, *Varuṇa*, Göttingen (posthume, 1951 et 1959), de retracer la préhistoire de Mithra.

Humbach, à la suite de son maître Hoffmann, a résolument replacé les *gāthās* dans la pleine lumière de la comparaison avec la langue et la religion du Veda : *Die Gathas des Zarathuštra*, Heidelberg, 1959.

Bausani prend tout aussi résolument le problème iranien par l'autre bout, à travers l'Iran musulman : *La Persa religiosa*, Torino, 1959.

Vermaseren a pris la succession de Cumont comme spécialiste du mithraïsme. Outre le *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis mithriacae*, La Haye, 1956-1960, on a de lui un petit livre : *Mithras, de geheimzinnige God*, Amsterdam, 1959 ; édit. française, *Mithras, ce dieu mystérieux*, 1960.

Hinz, *Zarathuštra*, 1961, reflète un mysticisme tout personnel.

INDEX

(N. B. *Certains mots ou notions figurant dans la* Table des Matières *n'ont pas été repris ci-dessous. — Sont mis en italiques : les titres d'ouvrages et les termes techniques (noms communs).*)

Abiyātkār, 62 s.
Abū Muslim, 361.
abstinence, 126, 327, 349.
Achéménides, 11, 68, 152 s.
Actes de Pusai, 284.
Actes de Thomas, 27 ; v. Perle.
Ādurān, *Ādarān*, 84, 89.
āfrīn, 39.
āfrīngān, 39, 116, 118.
Agathias, 107, 278.
âges du monde, 212, 342 ; v. règnes légendaires.
aggravation finale, 212, 266.
Ahura Mazdā, 5, 145, 155 s., 167, 204 s., 234 ; — ses épouses, 216 ; — Ohrmazd, 273, 277, 297, 309, 316 ; v. Ohrmazd et Ahriman.
Ahuvar, *Ahunavairya*, *Yaθā ahū vairyō*, 75, 218.
Airyanəm vaējō, 35, 139, 143.
Airyəmā išyō, 75, 218.
aiwyaonghan, 72.
Akbar, 369.
« Alcibiade », 24.
Alexandre, 45, 225.
Amәša Spənta, Amšaspand, Amahraspand, 53, 57, 123, 193, 199, 206, 216, 259, 264, 274, 326, 352, 365.
Ammien Marcellin, 225, 295.
Anāhitā, 36, 147, 232 s., 282, 292, 298 s.
Anaximandre, 221, 326.
Ancien Testament, 26, 257 s.
Anges déchus, 260.
Anges gardiens, 265.
Aŋra Mainyu, Ahriman, Arimanius, 5, 25, 38, 145, 257, 308, 350 s. ; v. Ohrmazd et Ahriman.
Antimaque, 225.
Antiochus IV, 225.
Antiochus de Commagène, 28 s., 254 s., 300.
Aogəmadaēca, 40.
Après-mort, 8, 69, 331 s. ; v. Eschatologie.
Arabissos, Arebsun, 29, 253.
araméennes (inscriptions), 28 s., 121, 253.
Ariaramneia, 29.
Aristoxène, 137.
Aristote, 289 s.
Ārmaiti (Spəntā), śśandrāmata, 197, 201, 234, 274, 283.
Arsacides, 12, 224.
Arsameia, 255.
Artaban II, 225.
Artāg Vīrāf, 41, 61.
Artaxerxès I, 120, 156 s., 167 ; — roi d'Elymaïde, 236.
Artaxerxès II, 69, 158 s. ; — roi d'Elymaïde, 237.
Artaxšēr, Ardešīr, 13, 55, 69, 237 s., 278 s.
Artaxšēr II, 284, 298.
ascension de l'âme, 267, 335.
astōdān, 105.
Aša, Arta, Ṛta, 145, 193 s.
Ašəm vohū, 75, 103, 109 s.

Aši vaŋuhī, 38, 203.
Atlas, 207, 220.
Āturfarnbāg, 57 s., 60.
autels, 159 s., 236, 280.
Āturpāt, 283 s., 305.
Autophradatès I, 236.
Avesta arsacide, 41 s. ; — sassanide, 46 ; — pehlevi, 48 s.
Avroman, 227.
Āz, 125, 274, 349 s.
Aždahāk, serpent Dahāka ; v. Thraētaona, Frētōn.

Bagadatès, 236.
Bahman, v. Vohu Manah.
Bahman Yašt, 62, 346 s.
Bahrām, v. Varhrān.
bāj, 104, 109, 112, 116 s., 118, 119, 295.
Bardiya-Smerdis, 154.
barəsman, *barsom*, 71.
barəšnūm, 108, 378.
Basile (S[t]), 41.
Bēdox, Bēduxt, 297, 302 ; v. *daēnā*.
Bel, 253, 298.
Bérose, 159.
Bērūnī, al-B., Bīrūnī, 30, 163.
beurre, 335.
bibliothèques, 66.
Bih-āfarīd, 30, 360.
Bih-Šāpūr, 85.
Bombay, 4.
bouddhisme, 13, 240 s., 244 s.
Bundahišn, 52.
Bundos, 286.
Burzēn Mihr, 88 s., 298.
Burzōē, 290.

cahār tāq, tétrapyle, 85.
calendrier, 120 s., 167 s., 227, 372.
Cambyse, 154.
Celse, 252, 345.
chien, 35, 104, 111 s., 333.
choix, 130 s., 145, 191 ; — des *fravašis*, 313.
Chronique de Zuqnin, 27, 263.
Cīm ī Kustīk, 60, 63.
Cistā, 38.
classes sociales, 296.
Commagène, 28 s., 254 s., 300.
Coran, 41, 358.
Corpus hippocratique, 212, 290.
cosmogonie, 53, 57, 207 s., 308 s.
couleurs, 171, 206.
couronne, 277, 293.
Cyrus, 22 s., 152 s.

Dabistān, 16, 371.
Dādgāh, 84.
daēnā, *dēn*, 328 s. ; — *mazdēsn*, 70, 253, 280 s., 297.
Damascius, 289.
Darius, 28, 68, 154 s., 165 s.
Daskyleion, 159.
dastūr, 117, 382.
Dātastān ī Dēnīk, 59.
Deiokès, 151.
Dēnkart, 41, 43 s., 57 s.
Desātīr, 371.
dībāca, 74.
Diogène Laërce, 344.
Dion de Pruse, 25, 344.
disque ailé, 161, 207.
divinisation des rois, 163 s., 225 s., 276.
drōn, *darūn*, 72, 74.
druj, démone menterie, 36 s., 73, 103, 145, 166, 191, 352.
Drvāspā, 37, 240.

eau, 34, 74 s., 119 ; libération des eux, 251, 312 s.
El-Amarna, 21.
Eléphantine (Egypte), 159.
Élisée, 285.
Elymaïde, Elam, Susiane, Xuzistan, 147, 235, 356.
émigration, 357.
Empédocle, 222.
enfer, 335, 351.
entités dans le judaïsme, 259.
ērpat, *herbad*, 84, 115, 273 n., 278, 294 s.
eschatologie, 36, 145, 219, 258, 261, 331, 343, 359 ; v. *Saošyant*.
étoile à la naissance, 263.

Eudème de Rhodes, 185, 344.
Eudoxe de Cnide, 135.
Ezéchiel, 26.
Eznik de Kołb, 27, 151.
Ezra, 156.

Fārs, v. Perside, Perse.
farvardigān, 118.
fatalisme, 133.
feu, 77 s., 119, 215, 351 ; fleuve de feu, 351 ; roi des feux, v. Varhran.
figure dans les flammes, 282.
Firdousī, 15, 133, 358.
fragments avestiques, 40.
Fravarānē, 33, 165, 218.
fravaši, 8, 37 s., 217 s., 313, 328 s., 331, 377.
Frētōn, v. Thraētaona.

Gadatas, 23, 28.
gāh, 105.
gāhānbār, 63, 118.
Gajastak Abdullah, 58.
gâthâs, 33, 119.
Gaumāta, 155, 168.
Gaya marətan, Gayōmart, 31, 53 s., 208 s., 213, 324 s., 350.
géant sphérique, 209 s., 315 s.
géographie, 9.
gētē, v. mēnōk.
gēwrā, 112, 116.
Ghaznévides, 357.
Gocihr, 351.
gōmēz, 103, 112.
Gondopharnès (Gaspar), 12, 238.
gospand, 102.
gōšhudō, 72, 74.
Gotarzès, 226.
grenouille, 311.
Gušnasp, 88 s.

Haδōxt Nask, 39, 332.
hamēstagān, v. *misvan gātu*.
handarz, 30, 60.
haoma, *hōm*, 32, 72, 74, 95 s., 103, 161, 181, 339 ; blanc, 350.
Haurvatāt, 197, 227, 234, 358.
Hécatée d'Abdère, 24.
Héraclite, 221.
herbad, v. *ērpat*.
Hermès, 254.
Hérodote, 23, 100, 147 s., 157 s., 171.
Hippasos, 221.
hurramites, 361.
Huviška, 240.
hypostases (procession), 57, 365 s.
Hystaspe, 246, 263, 346.

idéologie royale, 335, 353.
idéologie tripartie, 170 s., 220.
impureté des femmes, 113.
incarnation, 262.
Indo-Européens, 128, 171 s., 220.
Indra, 21, 170, 176, 201.
initiation mazdéenne, 114 ; — mithraïste, 249.
Islam, 14, 303 s., 355 s.
Istaxr, 45, 231.

jahī, 112, 126, 322.
Jāmāsp, 62.
Jérémie, 26, 151.
jours des morts, v. *farvardigān*.
jīvam, 72, 75.
jugement, 334, 352.
Justinien, 14, 289.

Kaniška, 239 s.
karša, *kaša*, 104, 108.
Kartēr, 13, 70, 279 s., 304 s.
Kassites, 21.
Kavād, 88, 285 s.
Khotan, 148, 283.
Kizkapan, 151.
Kūh i Xwāja, 85, 241 s.
kustīk, *kustī*, 60, 108, 114.
Kyaxarès, 151.

Lactance, 346, 348.
Lazare de Pharp, 285.
Lettre de Tōsar, 63.
lion et taureau, 164.
Livre de Zoroastre, 15, 64, 360.

logos, 221.
lotus, 284.
Lucien, 25.
Lydus, 346.

maga, 108 s.
mages, 23, 128, 151, 157 s.; — à Bethléem, 26 s., 94, 242.; — hellénisés, 25, 245 s.
magie, 24, 384.
magupat, mobad, 117, 278, 294.
Malalas, 27, 286.
mandéisme, 272.
Mani, 41, 280 s.
manichéisme, 82, 272.
Manu, 208.
Manuel de Discipline, 260.
manuscrits iraniens, 66.
martab, 117.
Martyre de Mar Mu'ain, 284, 298 s., 302.
Mas'ūdī, 29.
Massagètes, 150, 152.
Mašya et Mašyane, 54, 214, 327.
Māzanderān, 87, 356.
Mazdak, 88, 129, 286.
Mēnōk ī Xrat, 60.
Manušcihr, 58 s.
mariage consanguin, 127.
Mātīkān i hazār Dātastān, 62.
médecine, 36, 171.
Mégabyze, 157.
mēnōk, 311, 313, 352.
Mer Morte, 260.
microcosme, 210, 221.
Mihragān, 119 s., 298, 356.
Mihr-Narseh, 285, 295, 298.
millénaires, 55, 318 s.
misvan gātu, hamēstagān, el-A'rāf, 55, 132, 359.
Mitani, 21, 146, 172, 194.
Mithra, Mitra, Mihr, 37, 144, 170, 172 s., 226, 240, 243, 248, 253, 256, 273, 284, 298, 334, 348; — tauroctone, 250, 256, 323 s.
Mithridate, 226.
Mitra-Varuṇa, 21, 173, 194, 202.
mobad, v. *magupat*.
Moïse de Chorène, 234.
monogrammes, 301.
morale, 9, 125 s.
Muqanna', 362.
murmure des mages, 295.
myazda, myazd, 102 s., 119 s.

Nabarzes, 255.
Nag hammadi, 268.
nāhn, 108.
Nairya saṅha, Neriosang, 180, 273, 325.
naojot, 108, 351.
nasks, 46.
navar, 115 s.
Nåṅhaiθya, Nāsatya, 22, 190, 198, 201.
« Ne craignez point », 266, 339.
Nīrangistān, 40.
Nisa, 226 n., 227.
Nourūz, jour de l'an, 80, 120, 35 .
Nuzi, 22, 184.
Nyāyiš, 39.

œuf cosmique, 210 n., 221, 223, 323.
Ohrmazd I, 278, 281, 298, 304.
Ohrmazd II, 14, 282, 298.
Ohrmazd et Ahriman, 53, 185 s., 265, 308, 317, 350, 366; — leur investiture, 310, 316.
Opus imperfectum in Matthaeum, 26, 262.
ordalie, 90 s., 351.
ordre des entités, 199, 335.
ordre des yašts, 124, 254.
orientation, 73.
Orthagnès, 238.

pacte, 53, 130, 310.
pādyāb, 107.
Pahlavas, 238 s.
pairikā, perī, 37.
padān, v. *paitidāna*.
paitidāna, padān, couvre-bouche, 116, 149, 151.
paivand, 104.
paragra, 71, 112 s.
Pārəndī, 181.
Parménide, 22.

Parsis, 2 s., 367 s.
Parthes, 224, 227.
Pasargades, 153.
patet, 63, 113, 132.
patmān, 130, 310, v. pacte.
Paul de Perse, 289.
Pausanias, 41, 232.
pāvi, 109, 118.
périodes de l'histoire, 263.
perle (chant de la), 227, 271, 276.
Pērōz, 285.
Perside, Perse, Fārs, 11, 14, 236, 356.
Phaéthon, 252, 345.
Phraatès I, 225.
Phraatès II, III, IV, 226.
planètes, 247, 252, 323.
Platon, 24, 26, 220, 223.
Pline, 45.
Plutarque, 24 s., 319, 323, 344.
pont, 145, 333, 360.
Porphyre, 216.
Prajāpati, 187 s.
prières, 71 n., 218, 376.
Proclus, 26.
prosélytisme, 3, 218, 380.
Ptolémée, 290.
purification, 107 ; — du feu, 80, 84.
Pythagore, 24.

qadīmī, 80, 372.
quadrinité, 186, 309 s.

Ragai, 214, 231.
rapithwīn, 120.
raspī, 73.
Rašnu, 37, 181, 244, 334,
ratu, 35, 359.
régénération du feu, 80.
règnes légendaires, 55, 62, 220, 336.
religion astrale, 228, 293, 301.
religion sémitique, 230.
rencontre féminine, 332, 359.
résurrection, 56, 353, 359.
rivāyat, 15, 65 s., — pehlevie, 61.

sacrifice sanglant, 99, 168.
Sad dar, 64.
Sad darband Hōš, sad dar Bundahiš, 64.
sadre, 114.
Salmanassar III, 21, 150.
sagdīd, 104, 111.
Sakas, 148.
Sanabarès, 239.
Saošyant, Sōšyans, Sauveur, 56, 213, 261, 343 s.
Sāsān, 278.
Sassanides, 13, 69, 80, 276 s.
Satan, 260.
satyakriyā, saccakiriyā, 91, 195.
sauveur, v. Saošyant ; « sauveur sauvé », 261 s.
saxigenus, 249 s.
sceaux achéménides, 161, 207.
Scythes, 148 s., 171, v. Sakas.
Séleucus, Séleucides, 158, 167, 224, 226, 229.
Sibylle, 347.
Simon le Mage, 26.
Sīrōza, 36, 123, 309.
Sohrawardī, 363.
soleil et lune, 162.
Spənta Mainyu, 5, 38, 145, 199, 308.
sphère de feu, 315 s.
Sraoša, Srōš, 37, 74, 203, 244, 334, 350.
Strabon, 101, 107, 203, 232 s.
synagogue de Dura, 69, 231.
Šāhinšāhī, 372.
Šahrastānī, 30.
Šāpūr I, Sapor, 13, 44, 69, 89, 101, 103, 280 s.
Šāpūr II, 14, 45, 283 s., 305.
Šāpūr III, 284 s., 298.
Šāyast nē Šāyast, 61.
šī'isme, 357.
Šīz, Taxt i Suleiman, 13, 45, 89, 287, 356.
Škand gumānīk vicār, 15, 59, 63.
šu'ūbīya, 357.

Tacite, 226.
Talmud, 27.
Tašan, 181.
Taxt i Suleiman, Šīz ?, 85, 275 s., 356.
Tha'ālibī, 29, 296.
Théodore bar Konaï, 27, 322.

Théodore de Mopsueste, 27.
Théopompe, v. Plutarque.
théosophie, 381 s.
Thraētaona, Frētōn, 32, 55, 172, 220, 336, 343, 350.
Tīragān, 119.
Tiridate, 226.
Tištrya, 37.
Tōsar (Tansar), 63.
tours « du feu », 160, 237.
tours du silence, 105 s.
transfert de mérites, 132, 376 s.
trône d'Ahura Mazdā, 270, 332.

Ulemā i Islām, 65.
Urartu, 147.
urvaram, 72.
urvīsgāh, 71.
Ustādsīs, 361.
Ušētar (Uxšyaṯ.ərəta), 56.
Ušētarmāh (Uxšyaṯ.nəmah), 56.
uzvārišn, 40.

Valāš, 285.
Vardanès, 226.
Varhrān, 77 s., 80, 83, 88, 90, 277, 280, 299, 353 s., 364.
Varhrān I^er^, 278, 281.
Varhrān II, III, 282.
Varhrān V Gūr, 285.
Varuna, v. Mitra et Varuṇa.
Vasudeva, 241.
Vayu, Vāy, 38, 179, 182 s., 207, 333.
Vendidad, v. *Vidēvdāt*.
Vərəθraγna, 38, 175, 207, 282.
Vidēvdāt, 35, 219 ; cérémonie, 113, 117.
Vima Kadphisès, 239.
vin, 103.
Visprat, 35.
Vištāspa, Vištāsp ; v. Zarathuštra, Hystaspe.
Vohu Manah, Bahman, 120, 198 s., 232, 254, 270, 335, 365.
Vologèse, 224, 226.

Xanthe, Xanthos le Lydien, 23, 135.
Xénophon, 78.
Xerxès, 69, 120, 156 s., 166.
Xorda Avesta, 39.
Xosrau Anōšarvān, 14, 129, 287, 305.
Xosrau II Parvēz, 291, 299, 301.
X^v^adāy Nāmag, 29, 47.
X^v^arənah, X^v^arr, Farr, 39, 213, 240, 293, 300, 308, 339, 364, 370.

Yahwe, 259.
Yasna, 32, 96 s., 214 s. ; *haptaŋhāiti*, 33, 215 s. ; *Yasna 42*, 218.
Yašts, 36, 50, 218 s. ; ordre des y. 124, 254.
Yavišt ī Fryān, 61.
yazata, Yazdān, 77 s., 298.
Yazdakart I, 284.
Yazdakart II, 101, 285, 298.
Yazdakart III, 292, 299.
Yima, Yim i šēt, Yama, 35, 208 s., 220, 336, 353.
yuga, 212.

Zand i Vohuman Yasn, v. *Bahman Yašt*.
Zarathuštra, Zoroastre, Zardušt, 23 s., 36, 58, 135 s., 202 s., 337 s., 384.
Zardušt Nāme, v. *Livre de Zoroastre*.
Zātspram, 58.
zōhr, 71 ; — *i Ātaš*, 77, 99, 105.
zōt, 73.
Zurvan, zurvanisme, 22, 123, 146, 184, 212 s., 254, 273, 302 s., 314, 316, 352.
Zurvāndād, 300.
Zurvan et Ohrmazd, 307.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Avant-Propos. En manière de frontispice 1

Introduction 3

A) Une tradition vivante 3
B) Esquisse géographique et historique 9
C) Bibliographie générale 17

Chapitre Premier. — **Les textes** 21

A) Non iraniens 21
1. Textes cunéiformes 21
2. L'Antiquité méditerranéenne 23
3. Les Arabes 29

B) Iraniens 31
1. *L'Avesta* 31
a) Résumé de l'Avesta 32
b) La fixation de l'Avesta 40
c) Utilisation actuelle de l'Avesta 49
Editions modernes 50
2. *Les livres pehlevis* 52
a) Ouvrages datés ou datables 52
b) Ouvrages non datables 59
3. *Sources en pazend, parsi, persan, gujerati* 63
4. *Inscriptions iraniennes* 68
a) Achéménides 68
b) Sassanides 69

Chapitre II. — **Les pratiques** 71

A) Le rituel 71
1. *Le Yasna* 71
2. *Le Feu* 77
a) Le soin du feu 77

PAGES

b) Fondation d'un feu 81
c) Monuments du feu 85
d) Les feux dans la nation 87
e) Ordalies 90
f) Mythes et légendes du feu 91

3. *Le Haoma* 95
4. *Le sacrifice sanglant* 99
5. *Les rites funéraires, les purifications, les initiations, etc.* 103

a) Cérémonies funéraires 103
b) Purifications 107
Barəsnūm 108
Sagdīd 111
Gōmēz 112
c) La pénitence 113
d) Initiations 114
e) Les prêtres 115

6. *Les fêtes, le calendrier, etc.* 118

B) LA MORALE 125

CHAPITRE III. — **Questions d'origines** 135

A) ZARATHUŠTRA 135

1. *Date* 135
2. *Lieu* 138
3. *Vie et personnalité* 140
4. *Doctrine* 145

B) L'IRAN JUSQU'A LA FIN DE L'EMPIRE ACHÉMÉNIDE 146

1. *Préhistoire* 146
2. *Substrats* 147
3. *Les Scythes* 148
4. *Les Mèdes* 150
5. *Les Achéménides* 152

a) Cyrus 152
b) Cambyse 154
c) Darius 154
d) Xerxès 156
e) Artaxerxès Ier 156
f) Artaxerxès II 158
g) Monuments non datés 159
Sceaux 161
h) La religion achéménide et le zoroastrisme 165

Pages

C) Reconstructions comparatives 170

1. *Les classes, les fonctions et les dieux* 170
a) L'idéologie tripartie 170
b) Miθra 172
c) Airyaman 175
d) Vərəθraγna 175
e) Vayu 179
f) Le Feu 179
g) Anāhitā 180
h) Autres dieux 181

2. *Grands dieux* 182
a) Vayu 182
b) Zurvan 184

3. *Le dualisme* 189
a) Ahuras et daēvas 189
b) Aša-Druj 191
c) Dualisme ethnologique 192

4. *Les entités* 193
a) Aša 193
b) Ārmaiti 197
c) Haurvatāt et Amərətāt 197
d) Xšaθra 198
e) Vohu Manah 198
f) Spənta Mainyu 199
g) L'ordre des entités 199
h) Le système de Zarathuštra 202
Sraoša 203
Aši 203
Ahura Mazdā et les entités 204

5. *Cosmologie* 207
a) Survivances de cosmogonies 207
b) Les âges du monde 212

6. *L'Avesta en perspective* 214
7. *L'Iran et les Philosophes, d'Héraclite à Platon* 220

Chapitre IV. — **D'Alexandre à Mahomet** 224

A) La période parthe 224
1. *Les Arsacides* 224
2. *Hatra, Assur, Dura* 227
a) Hatra 228

PAGES

b) Assur 229
c) Dura-Europos 229
3. *Le Dieu au char* 231
4. *Centres religieux* 231
5. *Arménie* 234
6. *Susiane et Perse* 235
7. *Iran oriental* 238
a) Avant les Kušans 238
b) Les Kušans 239
c) Surx Kotal 241
d) Kūh i Xwāja 241
e) Taxila et la pénétration de Mithra dans l'Inde 243

B) LE ROLE DE L'IRAN DANS LA PENSÉE HELLÉNISTIQUE. 245

1. *Les Mages hellénisés* 245
2. *Planètes babyloniennes, ordre grec* 247
3. *Chronos et Aiōn* 247
4. *Les Mystères de Mithra* 248
a) Sources 248
b) Le problème 248
c) L'initiation et les grades 249
d) La carrière de Mithras 249
e) Les dieux gréco-romains 251
f) Les éléments 252
g) Le ciel et le temps 252
5. *Iran et Israël* 257
6. *Iran et origines chrétiennes* 264
7. *Iran et gnosticisme* 267
8. *Iran et manichéisme* 272
9. *Iran et légende du Graal* 275

C) LES SASSANIDES 276

1. *Chronologie* 276
2. *Institutions* 293
3. *Panthéon sassanide* 297
4. *Le problème du zurvanisme* 302

D) LA COSMOLOGIE MAZDÉENNE 308

1. *Cosmogonie* 308
a) Le Créateur 308
b) Le *Mēnōk* 311
c) La création matérielle 313
d) Les millénaires 318

Pages

2. *Les 3 000 ans de l'Assaut jusqu'à Zarathuštra* 322
a) La Prostituée 322
b) L'Assaut 322
c) Le meurtre du Taureau 323
d) Le meurtre de Gayōmart 324
e) Anthropologie 325
1) L'homme dans l'Univers 325
2) Le voyage dans l'au-delà 331
f) Règnes légendaires 336
3. *Zarathuštra* 337
4. *Les Sauveurs à venir et la rénovation finale* 343
a) L'Apocalypse iranienne d'après les témoignages grecs et latins 344
b) L'Apocalypse dans les livres pehlevis 349
1) Le retour aux origines 349
2) Contradictions 352
3) L'idéologie royale 353

CHAPITRE V. — **Les temps modernes** 355

A) IRAN ET ISLAM 355
1. *Conversion et survivance* 355
2. *Traits iraniens dans l'Islam* 358
3. *Mouvements religieux dans l'Iran musulman* 360
4. *Iran et soufisme* 362

B) LES PARSIS 367

CHAPITRE VI. — **Histoire des études** 384

Index 401

1962. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 26 538 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 17 278

11140

BL80 .M185 v.1 pt.3
Duchesne-Guillemin, Jacques.
La religion de l Iran ancien.

110141

BL
80
M185
v.1
pt.3

110141

Duchesne-Guillemin,
Jaques
La religion de l'Iran
ancien.

DATE DUE OC 13'70 BORROWER'S NAME

Duchesne-Guillemin
La religion...

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.